

موقع وأهمية الفلسفة عند مؤرخي الفرق الإسلامية (الشهرستاني نموذجاً)

الدكتور سميح اسماعيل

المعهد العالي للعلوم السياسية

مقدمة عامة :

شغلت مسألة البحث في الفرق الدينية والمدارس الفلسفية حيزاً كبيراً في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. ولم يكن ذلك صدفة أو نتاجاً عرضياً، بل استمرارية طبيعية لتطور الفكر وصراعات المدارس واحتراب القوى الاجتماعية وتأثير الثقافات المتبادل في مجرى تكون الحضارة العربية الإسلامية. ولم تجد الحضارة العربية الإسلامية حرجاً في التعامل مع إبداعات الأمم الأخرى حتى في أشد صيغها وتجلياتها المناهضة لأسسها العقائدية. لكن حالما يلتزم في نسيجها ما يبدو في مظهره نشازاً صارخاً، فإنه يستقرّ عليها المباشر من أجل الدفاع عن الذات أمام المنظومات الفكرية المتكاملة للخصم الأيديولوجي والعقائدي. وفي جو هذه العلاقة "السحرية" فيما بين "الأنا" المنتصرة، و"الآخر" المندحر، أرغمت الفلسفة الـ "كلّ" الثقافي - في إطار الوحدة الإسلامية - على "منازلتها" أو "تمثلها" أو "مهادنتها" في مشهد ثقافي متميّز لا مثيل له في التاريخ العالمي!! ولم تكن فعالية هذه المقدمة أحادية الجانب. على العكس، فقد استطاعت الحضارة العربية الإسلامية أن تخضع "علوم الأوائل" (=الفلسفة) لمقاييس وحدانيّتها ورواها المطلقة، بحيث تحولت

هذه الأخيرة إلى الوعاء الروحي- الرمزي والنظري لإمكانية التأويل اللا متناهية التي استمدت منها التيارات والفرق والقوى المتصارعة مادة "شرعيتها" وعدالة قضيتها وتسامي "أناها" في إدراكها لحدود إمكانياتها الفعلية إزاء المقدس اللامتناهي، وبالتالي معاييرها العملية عن الحق والحقيقة !.

وإذا كان اهتمام مؤرخي الملل والنحل موجهاً نحو قراءة الفرق الإسلامية وأسباب خلافاتها، فإن ذلك لم يكن ممكناً دون التعرض للفلسفة وفاعليتها في بلورة القضايا الفكرية للفرق نفسها. وقد جرى استيعاب هذه الأطروحة في منظوماتهم بطرائق جداً متباينة، وقدموا على هذا الصعيد أحكاماً وتقييمات غاية في الاختلاف والتباين، عكست في ملموسيتها التاريخية صيرورة الثقافة العربية الإسلامية نفسها .

فإذا كان المؤرخون الأوائل الكعبي^(*) و النوبختي^(**) قد أهملوا الفلسفة إهمالاً كلياً، فإن الأشعري (ت- ٣٢٤هـ/ ٩٣٥م) تناولها في (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) تحت تأثير "عقدة الذنب"^(١) التي ثقلت روحه الأخلاقي و ضميره العملي، أما البغدادي (ت- ٤٢٩هـ/ ١٠٢٧م) فقد تطرق إليها في (الفرق بين الفرق) تحت ضغط "القواعد الصارمة" وهيمنة الخطاب "الإقصائي-التكفيري". في حين نظر إليها ابن حزم (ت- ٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م) في (الفصل في الملل والأهواء والنحل) من خلال "هاجس" البحث عما هو مشترك بين الفلسفة والشريعة. والصيغة المميزة لأغلب كتاباتهم (رغم تنوع رؤاهم واختلاف نوازعهم تجاه الفلسفة) هو افتقارها إلى الرؤية المنهجية للفلسفة، بحيث جرى

(*) الكعبي ت (٣١٩هـ/ ٩٩١م) أبو القاسم بن محمد البلخي من معتزلة بغداد، له "التفسير" و"المقالات" وتأييد مقالة أبي الهذيل.

(**) النوبختي: الحسن بن موسى، من المتكلمين، له "فرق الشيعة" ت (٣١٠هـ/ ٩٢٢م).

التعامل معها كقضايا جزئية في سياق التأريخ الفكري للفرق الإسلامية، على عكس ما هو عليه الأمر عند الشهرستاني الذي احتل مكانة متميزة بين مؤرخي الفرق الإسلامية، وهي مكانة أخذت بالرسوخ والتعمق في تاريخ العلم المعاصر. ونعثر على ذلك بصورة أولية في الإقرار المتزايد بأهمية وتمايز كتابه "الملل والنحل" عن غيره من الكتب التي ألفت في هذا الموضوع، مما يضيف عليه صفة الفريدة في بابها، كدائرة معارف مختصرة للأديان والمذاهب والفرق والآراء الفلسفية التي عُرفت في عصر المؤلف (٢). فالعالم الألماني "هابروكر" يذكر على سبيل المثال - أنه بواسطة الشهرستاني نستطيع أن نسد الثغرة في تاريخ الفلسفة بين القديم والحديث (٣). بينما ذهب ملخ (العالم الألماني المتخصص في الفلسفة اليونانية) إلى أنه لا يشك في صحة ما نسبته الشهرستاني من الأقوال إلى ديمقريطس (٤)، حقيقة أن الاهتمام العالمي بالشهرستاني سيبدأ بشكل جدي في القرن التاسع عشر. فقد نشر ولیم كيورتون في لندن (١٨٤٢-١٨٤٦) نص "الملل والنحل" للشهرستاني تحت عنوان "كتاب الأديان والفرق الإسلامية"، بينما ترجمه هاربروكر إلى الألمانية بعنوان "الفرق الدينية والمدارس الفلسفية في نظر أبي الفتح محمد الشهرستاني" ونشره عام ١٨٥١. وفي سنة ١٢٣٦هـ ظهرت ترجمة للكتاب باللغة التركية وترجمه أيضاً لويس غاردي سنة ١٨٨٦ إلى اللغة الفرنسية (٥). وما يزال الاهتمام بهذا الكتاب ملفتاً للانتباه في الأوساط العلمية، ولعل ترجمة الجزء الأول إلى اللغة الروسية سنة ١٩٨٤ من قبل المستشرق "بروزوروف" مؤشر على ذلك.

إن المهمة التي يضطلع بها الباحث، تتحدد في دراسة أحد الموضوعات "المنسية" في كتاب الشهرستاني (الملل والنحل)، وهي قضية الفلسفة. فإذا كانت الدراسات السابقة تركز على جهده التوثيقي - المعلوماتي (وهو بلا شك جانب مهم جداً)، فإنها تسهي عن تناول

إحدى أبرز قضايا الثقافة العربية- الإسلامية (قضية الفلسفة)، كما تجلّت في كتابه "الملل والنحل". وحتى عندما يتم تناولها، ففي إطار من النزعة "الانتهامية" - التي تفتقد إلى الكثير من الدقة العلمية والموضوعية، بحيث يجري وصفه كـ "ملفّق" (٦) أو مجرد ناقل لتأريخ أقرب ما يكون إلى "ركام" (٧).

أما في الحقيقة، فإن منهجيته العلمية تسري في كل ثنايا كتابه، وتبرهن على أنه لم يكن مجرد ناقل، بل وناقد متفلسف في موضوعات الملل والنحل المختلفة. ولم يكن ذلك خراج إطار ما نراه نزوعاً عند الشهرستاني لتعميق مهام علم تأريخ الأديان والمدارس الفلسفية والارتقاء به إلى مستوى التفلسف النظري.

إضافة لذلك، تسعى دراستنا هذه إلى مقارنة قضية الفلسفة في أعمال أبرز مؤرخي الفرق السابقين على الشهرستاني، بحيث تشكل مع المدخل العام الذي سنطرحه للعلاقة بين الكلام والفلسفة الإطار الضروري لدراسة موقع وأهمية الفلسفة في منظومة الشهرستاني عن الأديان والفلسفات المختلفة.

الفصل الأول: الكلام والفلسفة : اللقاء والصراع:

لم يبرز اهتمام مؤرخي الفرق والمدارس الفكرية بالثقافة الفلسفية وانعكاسها في مقالاتهم وأحكامهم إلا في وقت متأخر نسبياً، ولم يكن ذلك نتاجاً لاستعلاء "الروح الثقافي" المتعجرف تجاه الآخرين، أو نتاجاً لضعف فطري في بنية "العقل العربي"، جعلته يتجاهل الفلسفة لعدم قدرته على سبر أغوارها. فالفلسفة - شأنها شأن كل إبداع هائل في التاريخ العالمي - كان ينبغي لها أن تختمر في ثقافة الخلافة كجزء من مكوناتها العضوية، قبل أن يتم إفرازها كتيار علمي قائم بذاته. وعلى الرغم من أننا لا نسعى لرصد "خلجات" الفلسفة

في بنية الثقافة العربية - الإسلامية، إلا أنه ليس صحيحاً ربط صيرورتها ببدايات الترجمة والتأليف على الطريقة اليونانية.

ولا نعتقد أن كثرة الأحكام المختلفة والمتناقضة، التي عبرت عن واقع انعكاس الفلسفة النظري في تصورات المفكرين والدارسين والمؤرخين والفقهاء، يغيّر من أهمية الفكرة السابقة. فالفلسفة كمرجعية إنسانية عقلية خالصة تركت أثرها الواضح - ليس فقط على ممثليها والناطقين باسمها - بل وعلى "الكل" الثقافي بمختلف مكوناته الفقهية والكلامية والنحوية والتاريخية. وحتى في حالة الإقرار بالغربة النسبية للفلسفة باعتبارها "علماً من علوم الأوائل"، فإن فعاليتها تبلورت أيضاً من خلال عدم تحرّج الثقافة العربية - الإسلامية من التعامل معها بصفتها "حكمة عقلية"، بل ومماهاة هذه الأخيرة في حالات كثيرة مع نموذج الحكمة الإلهية.

وإذا كانت هذه الظاهرة قد تجلّت أولاً في علم الكلام، فإن ظهور علم "الملل والنحل" بوصفه العلم الذي يبحث في فرق الإسلام السياسية - الفكرية والكلامية، فإنه يصبح من الضروري الإحاطة بخصوصية العلاقة القائمة بين الكلام والفلسفة، حتى يتسنى لنا إدراك حقيقة الفلسفة وموقعها وتطورها في موسوعات المعرفة النظرية للأديان والمدارس الفلسفية على اختلافها (٨). ومما له دلالة على هذا الصعيد، أن الكتب العربية - الإسلامية التي تتبعت نشوء وتطور الفلسفة، عادة ما تربط الثقافة الإغريقية - الفلسفية والرياضية والهندسية بإبداع الحضارات المصرية والبابلية والفينيقية. فـ "إنبدوقليس" على سبيل المثال أخذ حكمته عن "لقمان الحكيم" ونقلها إلى بلاد اليونان (٩)، بينما اختلف "فوثاغوراس" إلى

"أصحاب سليمان بن داود في مصر"^(*) ونقل عنهم العلم الهندسي وعلم الطبائع والعلم الإلهي"^(١٠) وبغض النظر عن الإشكالية العلمية لهذه الرؤية وضعف سندها التاريخي، إلا أنها تعكس بعض ملامح الانتماء الخفي لتقافة المنطقة. وبالتالي، ليست الفلسفة كياناً ما غريباً عنها بل جزءاً من تراثها المنصرم. من هنا فإن الأخذ بها يعني نقض الغبار عن ماضي الحقيقة وحكمتها في الزمن الغابر. إلا أن هذه الفكرة، ما كان لها أن تحتل هذه المكانة في وعي مفكري تلك المرحلة دون إدراك هؤلاء لأهمية موقع الفلسفة في نسيج الثقافة الإسلامية ذاتها، التي رافقت العقل الجدلي في بحثه عن براهين يقينية لإثبات ذاته في "اعتراك" المذاهب. وإذا كانت المذاهب الإسلامية قد تشكلت تاريخياً من خلال علم الكلام، فإنه تحول إلى إطار عقلي لا غنى عنه، ليس فقط لفهم قيم الإسلام ومبادئه الكبرى، بل ولاستيعاب المنظومات الفكرية للشعوب الأخرى التي فرضت بدورها على العقل الإيماني - الإسلامي "تلبيسات إبليس" ولم تكن هذه التلبيسات من الناحية الرمزية سوى الجدل الباحث عن أجوبة للأسئلة الخالدة المتعلقة بمصير الإنسان.

لقد أراد مؤرخو الفرق وعلماء الكلام وغيرهم حلَّ إشكالات معينة، فأغرقتهم في إشكاليات جديدة. وفي الوقت الذي كانوا يطورون الثقافة، كانت هذه الثقافة تطالبهم بالمزيد. وشكّلت هذه العملية مقدمة لتراكم وتنوع اتجاهيات الثقافة، الأمر الذي جعل من صدامها في حالات عديدة "قدراً محتوماً". من هنا، لم تكن الثقافة الفلسفية غريبة على عالم الإسلام، وأن الصراع ضدها كان شكلاً من أشكال صراع الثقافات داخل الثقافة الكبرى. لكن إذا كانت الفلسفة تبدو للكثيرين كعلم دخيل، فإنها على الأقل في مضامينها كانت تسابير وتجاري

(*) من الإسرائيليات، إذ لم يكن لأصحاب سليمان بن داود وجود في مصر، في عصر فوتاغوراس، في القرن السادس ق.م.

وتنافس وتتحدى وتوازي علم الكلام. أما العلاقة المتوترة لاحقاً بين الكلام والفلسفة فإنها كانت نتاجاً للصراع الضروري بين القوى المتشابهة. فالتناظر في حالات عديدة يستلزم تشابهاً معيناً، إن لم يكن كلياً فعلى الأقل في الكثير من جوانبه، أو أنه يستلزم وجود مادة مثيرة للتنافس قد تدفع بالقوى إلى حافة الصدام. فالكلام هو الآخر فلسفة . والفلسفة تتضمن كلاماً (منطقياً) فيما لو استعملنا تعبير الشهرستاني. وهذا ما يفسر في الواقع ذلك اللقاء الخصب بين المتكلمين والفلاسفة، إذ لم يشعر المتكلمون في بداية الأمر بشعور النقص أمام علوم الأوائل. وسواء تعاملوا مع أفكار الفلسفة القديمة باعتبار أن الكثير من آرائها مستقاة من "مشكاة النبوة" (١١) أم لا، فإنهم وجدوا فيها ما هو معقول عقلاً ومرذول شرعاً، وفي هذه الثنائية المرنة كمنت إحدى حوافز تأثيرهما المتبادل وصراعهما الخفي والعلني في الثقافة العربية - الإسلامية .

لقد وجد المتكلمون الأوائل في الفلسفة عروة جديدة للدفاع عن العقيدة الإسلامية، وبالتالي لم يروا فيها ذلك التعارض (الذي سيتم تحسسه لاحقاً) مع "كلام الله" مما وفر لها شرعية التآلف مع علم الكلام بوصفه علم الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية (١٢)؛ وهذا ما نعثر عليه بوضوح في تقييمات (أصحاب الملل والنحل)، وإشاراتهم المتكررة إلى تأثير المتكلمين على اختلاف طبقاتهم بآراء الفلاسفة. إلا أن هذه العلاقة التي أخذت صيغة "التآلف المبدع" في بدايتها، تحولت إلى تناقضات حقيقية بينهما منذ بدأت تظهر "ضرورات" استقلال النسبي لكل منهما عن الآخر عند منتصف القرن الثالث للهجرة. "فقد استوفى علم الكلام حاجة وجوده، واستنفذ مهماته التاريخية، وحان الوقت لأن يتحول إلى كيفية فلسفية خالصة"؛ إلا أن "ردة الفعل المحافظة لمواجهة الفكر المعتزلي في عهد الخليفة المتوكل، ثم ظهور المذهب الكلامي الأشعري الذي كان تجلياً من نوع جديد لردة

الفعل هذه " (١٣)، أنتجت ثلاث صيغ جديدة للعلاقة اللاحقة بين الكلام والفلسفة. الأولى: الانضواء الكلي لعلم الكلام تحت لواء الفلسفة . ومن الممكن القول أن فلاسفة العرب المسلمين ابتداءً من الكندي قد مثّلوا هذه الصيغة. الثانية: إخضاع الفلسفة لعلم الكلام. وقد مثّل هذه الصيغة التيار الأشعري. الثالثة: وهي صيغة حاولت خلق نوع من المساومة الفكرية بين الطرفين، دون أن ترتبط بمدرسة أو مذهب ما محدّد، ويمكن القول أن مثال الغزالي قبل انتقاله إلى التصوف يعتبر تجلياً نموذجياً لهذه الصيغة (١٤). وليست مهمة البحث في تتبع الإطار المفاهيمي والمضامين الفكرية والفلسفية لكل صيغة من الصيغ السابقة، بقدر ما أننا نشير إلى أن العلاقة بين "علوم الإسلام" و "علوم الأوائل" قد عكست إحدى صيغ التفاعل الثقافي الخلاق الذي عمّق إرث الحضارة العالمية بكل مكوناتها (الروحية والفلسفية)، وفي نفس الوقت أدخلت في رصيدها معضلات جديدة، تمثّلت في إحدى ملامحها الكبرى بصراع الكلام والفلسفة.

فإذا كان علماء الكلام كما سبقت الإشارة، وجدوا في الفلسفة ما يمكنه أن يشكل عروة مرسّخة للعقيدة، فإنهم أخذوا يذكرون لاحقاً خطورتها المهدّمة للعقيدة الدينية. فليست الفلسفة حياً للحكمة فحسب، بل والعلم الكلي الذي يبحث عن الحقائق المستترة وراء الأشياء ومعرفة أسباب الظواهر وعللها. ومن هنا، فقد جرى استيعابها في وعي أغلبية المدارس الكلامية (باستثناء المعتزلة النسبي)، على أنها الأسلوب العقلي لتهشيم العلاقة العاطفية بين الإنسان والله، العقل والإيمان .

لقد شكّلت الفلسفة بعد دخولها عالم الإسلام أسلوباً جديداً ومكمّلاً لعلم الكلام، في التعامل مع الحضارة في ميادينها المختلفة (من الميتافيزيقا واللاهوت حتى السياسة والدولة والأخلاق)، وفي نفس الوقت تجاوزاً له في سعة احتوائها لموضوعات البحث. بعبارة

أخرى، أدى تطوّر الفلسفة وظهور الفلاسفة المسلمين إلى بروز هوية الفلسفة كمنافس حقيقي لعلم الكلام، بما مثّله من ديناميكية وحركة تتجاوز حدود الثقافة النظرية وتوجيهها نحو عالم أوسع وأعمق وأشمل. من هنا كان صدامها مع علم الكلام عملية حتمية، بفعل تمثيلها لنموذجين متوازيين ومتصارعين، رغم تشابههما الكبير في دعواهم المباشرة عن غاية المعرفة.

فعلم الكلام الذي امتلأ بعبارات الفلسفة ومفاهيمها، بقي رغم كل التطوّر الذي جرى عليه أسير موضوعاته الخاصة التي لم يستطع تجاوزها. أي أنه أبدع منظومة فكرية لها قواعدها وحدودها أدّت مع الزمن إلى شلّ حركته في التعامل مع متغيرات الواقع. "فقد طراوة نشاطه وأخذ يتجمد في الأطر التي تناقلتها الكتب المدرسية تقليدياً، وأصبحت المهمة الجوهرية لوجوده الحفاظ على النظام الفكري والنمط الذهني الذي خلقه. فالمناقشات نفسها، والأدلة نفسها، رداً على الخصوم ذاتهم كالمعتزلة والفلاسفة وسواهم" (١٥). أي أنه أصبح الوجه النظري - اللاهوتي للنزوع الفقهي المتحدّد بإطار النص. بمعنى آخر، لقد أحيا الكلمة وأماتها، ببقائه أسير مقدماته ومعطياته الأولية، باعتبارها حقائق يقينية. وفي هذه النقطة، كمنت إحدى أهم المقدمات الحاسمة للتعارض المزمّن بين علم الكلام والفلسفة.

فطبيعة الفلسفة القائمة على التساؤل، طالبت في أساليب وعيها وتحليلها من المسلم أن يكفّ عن اعتقاده الإيمان - العادي، وقدمت له بدائلها على هذا الصعيد، حيث وضعت أمامه نصاً آخر مقارنة بالنص المقدّس، وباجتهادات علماء الفقه والكلام. وطالبت الفكر أن يتخطى حدود الإسلام العادية وأسلافه الكبار، للتعامل مع أساطين الفلسفة وكتاباتهم. آنذاك بدأ تحسّس إيداع "الأوائل" كنقمة في أعين المتأخرين من أهل الكلام. ولم تعد الفلسفة حبياً للحكمة بل "الشر المستطير" و"الزندقة". أي أن الطابع الأيديولوجي للصراع الذي لم يكن

معزولاً عن تقاليد علم الكلام - يكون قد نقل كل محتواه العقائدي والمذهبي إلى الميدان الأكثر سعة ورحابة.

لقد جمع علم الكلام كل إمكاناته من أجل مهاجمة "عدوه الأكبر"، وارتفع العداء المتعمق بين الاثنين إلى مصاف النزعة "الأيدولوجية" من خلال التركيز على "غربة" و "وثنية" الفلسفة. أي أن "التآلف المبدع" بين الكلام والفلسفة انتهى إلى خلاف مستعصٍ، لم تستطع أن تذله آنذاك سوى جهود المتصوفة، الذين لم يتعاملوا مع كلام المتكلمين وفلسفة المتفلسفين بل مع "حكمة المعرفة وحقيقة الحق" (١٦).

مما سبق يبدو واضحاً، أن مواقف مؤرخي الملل والنحل لم يكن بإمكانها إلا أن تتأثر بالتراث العقائدي - العدائي، الذي شكّل في مجرى الصراع فيما بين الكلام والفلسفة . وإذا أخذنا بعين الاعتبار كون أغلبية، إن لم يكن جميع (مؤرخي الملل والنحل)، كانوا في توجهاتهم العامة متكلمين كباراً، فإننا نستطيع أن نتبين فعالية إحدى المقدمات الحاسمة، في تلك الاتجاهات السلبية - التي ميّزت مواقف أغليبيتهم من الفلسفة.

الفصل الثاني - مؤرخو الفرق وتباين الموقف من الفلسفة:

إذا كان (علم الملل والنحل)، قد نشأ أساساً عن فرق الإسلام، فإن نشوء علم الكلام واغتنائه بمضامين الفلسفة ساهم في توسع الإطار المفاهيمي والمنظومي لتشكل الفرق ذاتها وشكل ذلك مقدمة موضوعية لاستقلاليتها النسبية عن الانتماءات المذهبية للفرق ذاتها، بوصفه علماً ليس لفرق الإسلام فحسب، بل وللأديان والمدارس الفلسفية المختلفة. حقيقة، إن التسميات التي أطلقها مؤرخو الفرق على كتبهم تعكس - ولو بشكل جزئي - الاتجاهات

العامة لتطوّر مضامينها. فإذا كانت تسميات مثل "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" للأشعري و"الفرق بين الفرق" للبغدادي تشير إلى اتجاه الكشف عن الاختلافات القائمة بين الفرق المفترقة، (مما يعني أن قضية الفلسفة غير متضمنة فيها إلا كحالة عرضية)، فإن تسمية "الفصل في الملل والأهواء والنحل" لابن حزم، توحى بالنزعة الانتقادية (الفصل)، من جهة، وباتساع دائرة البحث لتشمل الأهواء والنحل (= المدارس الفلسفية) من جهة أخرى، وهو ما ينطبق أيضاً ولو بصورة أعمق على "ملل ونحل" الشهرستاني.

أولاً- الأشعري (ت- ٣٢٤ هـ):

على الرغم من صعوبة الحديث عن رؤية واضحة المعالم للفلسفة في منظومة الأشعري، إلا أن العرض الذي يقدمه في "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" عن تأثير الفلاسفة بمتكلمي المعتزلة، يساعدنا على تسليط الضوء على فهم رؤيته وتوضيح موقفه منها . ويمكن القول، إن إهماله للفلسفة، لم يكن نتاج وعي منهجي لأهمية التخصص في حقل "مقالات الإسلاميين"، كما يمكن أن توحى التسمية بذلك، بل انعكاساً لعمق الجرح الذي "قلّم" كبريائه نتيجة علاقته مع أساتذته القدماء (المعتزلة). وقد أثّرت هذه العلاقة "السلبية" على أحكام وتقييمات الأشعري لقضية الفلسفة. فهذه الأخيرة لم تبرز إلا من خلال علاقته بـ"خصومه"، ولا يخفى ما في هذا الأمر من إسقاط لتجربته الفردية في انتقاله من الاعتزال إلى رؤيته الخاصة، التي أراد لها أن تكون تعبيراً موضوعياً ومستقلاً عن تنازع الفرق التي افترض نفسه خارجاً عنها. ففي كلامه عن آراء المعتزلة النافية للصفات، يرى الأشعري أنهم أخذوا "قولهم هذا من إخوانهم المتفلسفة" (١٧) . ومن الصعب أن نفهم هذه

العبارة على أنها إقرار بإسلامية المتفلسفة استناداً إلى إسلامية المعتزلة، بقدر ما أنها تشير إلى حالة الارتباك والشك بأسانذته (١٨). إلا أن (عبارة إخوانهم المتفلسفة) تعكس من جهة أخرى مسألتين أساسيتين:

الأولى: واقعية التفاعل الذي جرى بين المعتزلة والفلسفة، أي موقع الفلسفة في تقاليد الكلام وتأثير الفلاسفة في متكلمي الإسلام.

الثانية: موقفه من الفلسفة، الذي يمكن أن نحدد ملامحه الأولى على صورة "نزوع" اتهامي ضدها أولاً، وضد الذين "يتحذلقون" باسمها ثانياً (في إشارة واضحة إلى المعتزلة).

لقد تحدّد الإطار العام لموقف الأشعري من الفلسفة من خلال تحسسه للعلاقة مع المعتزلة. فهؤلاء أخذوا أفكار الفلاسفة في نفي الصفات وزعموا معهم "أن للعالم صانعاً لم يزل ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ولا قديم وأنه مجرد عين لم يزل" (١٩). إلا أن المعتزلة لم تستطع -على طريقة الفلاسفة- أن تدفع بمقدماتها هذه إلى نتائجها النهائية فـ "لولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره، ولأفصحوا به، غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك" (٢٠). و توحى هذه الصيغة أن المعتزلة لم تأت بشيء جديد، وأن ما جاءت به كان صيغة "مشوهة" لآراء الفلاسفة، ومن هنا الحكم الضمني للأشعري بتقليديتها أولاً وضعفها ثانياً. ويمكن لنا أن نلاحظ ملامح هذا الحكم أيضاً من خلال المادة المتناثرة في "مقالات الإسلاميين"، التي يتحدث فيها عن تأثر أصحاب الكلام في كل من قضايا الجوهر والنفس والجزء والحركة وغيرها (٢١)، أو من خلال تركيزه على شخصيات الكلام المعتزلي التي استندت في نظرياتها على آراء الفلاسفة، كما هو

الحال بالنسبة للعلاف (ت - ٢٣٥ هـ) وفكرته عن "علم الله" (٢٢)، ومعمّر (ت - ٢٢٠ هـ) وفكرته عن "قدم الله" (٢٣).

وعلى الرغم من النزعة الاتهامية التي تتخلل تقييمه للمتكلمين في علاقتهم بالفلسفة، إلا أنه أفلح في الكشف عن آراء الفرق الكلامية، وطبيعة تأثيرها بالفلسفة وصيغ تعبيرها عن رؤيتها وموضوع هذا التأثير. ومن جهة أخرى، فإن الأشعري في حصيلته النهائية بقي وفاقاً لـ "روح المعتزلة" في "طراوة" الفكر وحرية. وفي هذه النقطة الأخيرة، يمكننا القول أن نزعة الاتهامية بقيت في حدود صراع الأفكار، ولم تنزلق به إلى متهاتات التكفير - كما هو الحال عند البغدادي -.

ثانياً - البغدادي (ت - ٤٢٩ هـ / ١٠٢٧ م):

إذا كانت الموضوعية التي التزمها الأشعري في صياغاتها العامة تتحوّ باتجاه إزالة "التحمّس" الاتهامي المميّز للصراع في الخلافة العربية - الإسلامية، فإن أطروحة البغدادي في "الفرق بين الفرق" تقوم بالضبط على نزعة مشبعة بتقاليد التعصب، التي بلورها تطوّر الخلافة في القرون الثلاثة الأولى. ويبدو هذا جلياً في إيراده الآثار والأخبار "النبوية" والسلفية "في ذمّ المارقين (الخوارج) والقدرية (بوصفهم مجوس هذه الأمة) وغيرهم.

ولا تخرج قضية الفلسفة عند البغدادي عن هذا الإطار العام، فقد انصب اهتمامه على إبراز الطابع "الكفري" للفلاسفة وتأثيرهم "الهدّام" بالنسبة للعقيدة الدينية، واعتبار الفلسفة المصدر الذي استقت منه مدارس الغلو في الإسلام أفكارها الإلحادية. فعندما يتناول على سبيل المثال آراء (النظام - ت ٢٣١ هـ)، فإنه يحاول أن يرسم خطوط تطوّر الفكر من خلال إرجاعها إلى ما أسماه "ملاحدة الفلاسفة" (٢٤)، الذين أخذ عنهم قولهم بـ "أبطال

الجزء الذي لا يتجزأ" وبنى عليه قوله "بالطفرة الذي لم يسبقه إليها وهم أحد قبله" (٢٥). وعندما يتكلم عن أصناف ما أسماه بـ "الكفرة قبل الإسلام"، فإن القائمة تتسع لتشمل السفسطائية والفيثاغورية وأولئك الذين "أقروا بصانع قديم ولكنهم زعموا أن صفة قديم معه" (٢٦). أي الإقرار بقدم الصانع والمصنوع (الله والعالم) أمثال (إنْبِذَوْقِلِس)، بالإضافة إلى سقراط وأفلاطون (٢٧)، وغيرهم.

وبغض النظر عن أن فهم البغدادي لحقيقة آراء الفلاسفة (التي استمدّها في الأغلب من مصادر ثانوية) لا تتطابق مع النتائج التي يدفعهم إليها، إلا أن ذلك يعكس أولوية الاتهام في منظومته الفكرية كقاعدة سيستند عليها في تبرير وشرعنة حكمه على ما يسميه أصحاب الغلو والإلحاد في الإسلام. بصيغة أخرى، لم يتناول البغدادي الفلسفة كمنظومة للأفكار، بل كقاعدة مخربة للإسلام. وقد حدّد ذلك في الإطار العام موقفه المناهض للفلسفة، حيث رفع هذه المناهضة إلى مستوى تكفيرها وتكفير أتباعها، وهو الأمر الذي سيخالفه ابن حزم في "الفصل في الملل والأهواء والنحل".

ثالثاً- ابن حزم (ت- ٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م):

يعدّ ابن حزم واحداً من كبار مؤرخي الفكر الذين نظروا إلى الفلسفة كـ "شريعة عقلية" لا يمكن تجاهلها. وبغض النظر عن الفرضيات الممكنة ههنا، والاعتراضات عليها، فإن بوسعنا تلمس ملامح موقفه الإيجابي من الفلسفة وتقييمه لوظيفتها المعرفية والعملية من خلال مسألتين أساسيتين:

الأولى : إدراجه الفلاسفة وحكمتهم في سلسلة استشهاده عن وقائع التاريخ الكبرى تماماً كـ "الأنبياء وأديانهم والعلماء وأقوالهم، باعتبارها حقائق لا يمكن المكابرة حولها في مجال اتفاق الأخبار" (٢٨).

الثانية: موقفه مما دعاه حقيقة الفلسفة . فـ "ليس معنى الفلسفة وحقيقتها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن السياسة للمنزل والرعية" (٢٩).

حقيقة إن هذه الرؤية المناهضة لرؤية سلفه البغدادي في الموقف من الفلسفة، لم تكن بعيدة عما يمكن رؤيته من تأثر واضح بالاتجاهات الفلسفية التي يبدو إطلاعه عليها واضحاً، وأيضاً تأثره بالعقلانية المعتزلية وخاصة في صيغتها الجبائية. ويمكن لنا أن "نجازف" ونؤسس على ما نراه من "انحلال" للروح الفلسفي في "ملله وأهوائه" الفرضية القائلة بأن ابن حزم شكّل نقطة استناد حاسمة على صعيد بلورة الموقف اللاحق للفلسفة العربية - الإسلامية من إحدى أهم موضوعاتها الأساسية، ونعني بذلك العلاقة بين الفلسفة والشريعة، حيث أصبح بالإمكان مع ابن حزم رؤية بؤادر التفكير الفلسفي المنظومي حول العلاقة بينهما، والذي سيأخذ شكله "النهائي" عند ابن رشد في "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال".

الفلسفة والشريعة:

إذا كانت البواعث الكامنة وراء وضع ابن حزم لكتابه (الفصل ..) كما يدل عليه اسمه - هي الفصل في القضايا المختلف عليها فيما بين أتباع الملل والأهواء، فإن تحول الفلسفة إلى إشكالية تتصارع حولها مختلف القوى والفرق والمدارس على مسرح الثقافة العربية

الإسلامية، يجعل من تناول العلاقة المتشعبة بينها وبين الشريعة أمراً حاسماً في منظومته الفكرية.

فقد سعى ابن حزم باعترابات النقاش العقلي (الهادئ) إلى رفع هذه العلاقة من مستواها الاتهامي - التكفيري (البغدادى) إلى مستوى الرؤية الثقافية، من خلال التأسيس لوحديتهما العضوية في رؤيتهما عن المثال {الله}. وبالتالي البرهنة على عدم تعارضهما، بل وتشابههما من حيث محتوى ووظيفة كل منهما، رغم تباين مصديريهما وإمكانية اختلافهما في أمور أخرى. "فأصول الفلسفة على الحقيقة توجب وجوب صحة الشرائع (٣٠) " كما يقول ابن حزم. ولقد حمل ابن حزم ما أسماه "أصول الفلسفة على الحقيقة" دلالة تجعل من غرض الفلسفة هو نفسه غرض الشريعة، وبالتالي فلا خلاف بينهما على صعيد "الأصول" مادامت حقيقة كل منهما إصلاح النفس وسياسة المنزل والرعية. وقد كتب بهذا الصدد أن لا خلاف بهذا المعنى "بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة"، وإن مصدر الخلاف بينهم عائد إلى الجهل بحقيقة الفلسفة ومراميها وحقيقة الشريعة ومراميها" (٣١). فإذا كانت الفلسفة كما يكتب ابن حزم قد قالت بـ «ضرورة إصلاح العالم» وأن إصلاحه مبني على شيئين هما "إصلاح الباطن من خلال استعمال النفس للشرائع الزاجرة عن التظالم" وإصلاح الظاهر من خلال استعمال القوة من أجل رد الظالم وهو ما أسماه بـ "التحصن بالأسوار واتخاذ السلاح لدفع العدو الذي يريد ظلم الناس" (٣٢). أي كل المقدمات النظرية التي يعتبرها ابن حزم تؤلف جوهر الفلسفة لبناء المجتمع والنظام العادل، فإن ذلك غير ممكن على ما يرى دون شريعة وإلا "فسدت العلوم كلها، وكان الإنسان قد بطلت فضيلة الفهم والنطق والعقل الذي فيه" (٣٣). فالشريعة ضرورية، والفلسفة في أطروحتها حول المجتمع ومثاله الأرقى شريعة، وبالتالي فإن

الخلافاً للقائم بينها وبين الشريعة الدينية هو في المصدر لا في الغاية. فهناك "شريعة من عند الله"، وهناك "شريعة موضوعة باتفاق من أفاضل الحكماء لسياسة الناس بها وكفهم عن التظالم والردائل" (٣٤)

وإذا كان هذا التقييم الإيجابي للفلسفة في حدود ما عرضناه سابقاً ينطبق على الفلسفة العملية، فإن تقييم الفلسفة النظرية ينحو نفس المنحى. ويبدو هذا واضحاً في دفاع ابن حزم عما أسماه "حقائق الفلسفة وحججها البرهانية وأسلوبها المنطقي" (٣٥). لقد نظر ابن حزم إلى الفلسفة في جانبها النظري، كعلم يتميز بأسنوبه في بلوغ الحقائق أولاً وأنه حصائصه كنموذج للمعرفة ثانياً. وإذا كان الجانب الأول قيماً بحد ذاته وخصوصاً كتب المنطق الأرسطية "الدالة على توحيد الله" والعظيمة المنفعة في "انتقاد جميع العلوم"، بما في ذلك إمكانيتها «المفيدة في الأحكام الشرعية» (٣٦)، فإن الجانب الثاني المتعلق بعملية المعرفة، لا يمكن ربطه بشخصية من الشخصيات مهما علت مكانتها. فعلى الرغم من فائدة المنطق الهائلة وقدرته العظيمة في الاستنباط والاستنتاج، إلا أن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال عدم الوقوع في الخطأ. إذ أن هناك من نتائجه "ما يصح مرةً ويبطل أخرى" (٣٧). ومن هنا ضرورة التنبيه إلى عدم التعامل مع كتابات الفلاسفة على أنها حقيقة كاملة. وقد شكّلت هذه الفكرة الأساس الذي بنى عليه موقفه النقدي لـ "الطوائف" المقلدة التي لم تفرق بين ما صحَّح مما "طالعوه بحجة برهانية وبين ما في أثناء ذلك وتضاعيفه مما لم يأت عليه من ذكره من الأوائل إلا بإقناع، أو ربما بتقليد ليس معه شيئاً مما ذكرناه" (٣٨).

إن النتيجة التي يمكن أن نصوغها حول تقييم ابن حزم للفلسفة، أن آراءه تشكل نموذجاً خاصاً في تقاليد (علم الملل والنحل) الإسلامي. وإن مآثرته كواحد من مؤرخي هذا العلم، أنه نقل الموقف من الفلسفة من ميدان التكفير إلى ميدان الحقائق "التي لا ينبغي المسابرة

حولها". إلا أن ما يؤخذ عليه غياب التصنيف المدرسي لاتجاهات الفلسفة، وهي المهمة التي سيضطلع بها الشهرستاني.

الفصل الثالث - مكانة الفلسفة في موسوعة "الملل والنحل" للشهرستاني:

تشارك جميع مصنفات مؤرخي الفرق الإسلامية، رغم تباين أطروحتها واختلاف نزوعاتها في "هاجس" البحث عن فرقة الحق أو الفرقة الناجية . وإذا كان كل مؤرخ قد اجتهد في تحديد هذه الفرقة، انطلاقاً من تكوينه الفقهي وتنوع مصادر معرفته وموقفه من الصراعات السياسية التي عصفت بدولة الخلافة العربية - الإسلامية، فإن علم التاريخ يكون قد دار دورته الأولى، أي بلوغ التراكم الكمي للمعرفة بوصفه المقدمة الضرورية لتشكيل وفرز الفرق الكبرى .

وقد شكّلت منظومة الشهرستاني وموقفها من الفلسفة أحد النماذج الرفيعة ليس فقط في الثقافة العربية بل والعالمية أيضاً، باعتباره أحد أكبر شخصيات الماضي، التي أرسّت أسس ومبادئ المنظومة الموسوعية لتاريخ وتصنيف الأديان والفرق الدينية والمدارس الفلسفية متخطياً بذلك حدود الكتابات السابقة عليه. فهو لم يتوقف عند حدود الفرق التي أنتجها الصراع السياسي والفكري - الديني في دولة الخلافة العربية الإسلامية، بل وتجاوزها إلى تاريخ الثقافة العالمية في تياراتها ومدارسها اللاهوتية والفلسفية. وهو أيضاً لم يتوقف عند حدود الاستعراض الوصفي لها، بل وقدم رؤيته النقدية لها. إضافة لذلك لم ينزل الشهرستاني إلى متهاتات التكفير والرؤية "الأحادية" للفرق المفترقة وبالتالي، لم يجر تقييمه لها انطلاقاً من بواعث "أيديولوجية"، بل من رؤية عقلية تمثلت ليس فقط إبداعات الثقافة العربية - الإسلامية في تلاوين أطيافها الكبرى (الفقهية والكلامية والفلسفية)، بل والثقافة العالمية أيضاً (بالحدود التي وصلت إليه).

١- منهجية الشهرستاني:

تبرز أهمية المنهج الذي يسير عليه الشهرستاني في "الملل والنحل" بضخامة المادة الأولية التي يتصدى لـ "عقلنة" تناثرها واختلافها وتباين مصادرها ومراجعتها .

ويظهر الشهرستاني منذ الصفحات الأولى، واعياً لخطورة المهمة التي يتصدى لها . ويبدو ذلك واضحاً من خلال القضية الأساسية التي طرحها للنقاش في المقدمات الخمس (٣٩)، التي قدم بها لكتابه والتي تدور كلها حول شاغل واحد هو: كيفية التعامل مع موضوع كتابه . ففي المقدمة الأولى : "بيان تقسيم أهل العالم جملة" يشير إلى التقسيمات الأربع السائدة في عصره، ويرى أن تقسيم العالم جرى إما استناداً إلى عوامل جغرافية (الأقاليم السبعة) بحيث أعطي "أهل كل إقليم حظه من اختلاف الطبائع والأنفس التي تدل عليها الألوان والألسن" (٤٠). أو استناداً إلى "تميز كل منهم بصفات متعلقة باختلاف الطبائع وتباين الشرائع" (٤١)، في حين قسمهم البعض الآخر على أساس أصولهم (=قوميتهم)، كالعرب والعجم والروم والهند ... وقرروا الربط بين هذه الأصول وطبيعة الميول التي يتميزون بها . فالعرب والهنود يلتقون في "ميلهم إلى تقرير خصائص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية، والروم والعجم في ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمية" (٤٢) في حين أن القسمة التي سيأخذ بها الشهرستاني ويجعلها "غرضه" وضابطه "في التأليف هي القسمة التي تقوم "بحسب الآراء والمذاهب" (٤٣). وما هو ملفت للانتباه، أنه يعرض للآراء الثلاثة الأولى دون أن يناقشها أو يشير إلى خطئها أو صوابها . وما يمكن أن نستنتج من ذلك اتفاقه الضمني مع "نسبية" ما تتضمنه من "الحقيقة". فكل العوامل السابقة تلعب دوراً لا يمكن تجاهله في بلورة أنماط التفكير العامة . وبالتالي فإن أخذها بالآراء

والمذاهب أساساً ينطلق منه في التحليل والتقييم، لا يعني رفضه للتقسيمات الأخرى بسبب عدم واقعيتها، بل لما نراه من وعيه لمحدوديتها أمام شمولية "وحدة التحليل" التي يتصدى لها وهي الثقافة العالمية ككل.

أما المقدمة الثانية التي يعرض لها الشهرستاني، فتبدو كشرح مفصل للقسم التي يأخذ بها في المبدأ الأول. فبعد أن لاحظ أن المُصنِّفين غير "متفقين على منهج واحد في تعدد الفرق" وأن طرقهم لذلك تقوم "لا على قانون مستند إلى أصل ونص، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود"، وأنهم "استرسلوا في إيراد مذاهب الأمة كيفما اتفق، وعلى الوجه الذي وجد، لا على قانون مستقر، وأصل مُستمر"، أدرك ضرورة "تعيين قانون يبنى عليه تعداد الفرق الإسلامية (٤٤)". ولاحظ أن هناك قواعد أربع أسماها "الأصول الكبار"، بحيث يشكّل الموقف منها (بالإثبات أو بالنفي) ومن المسائل التي تنفرع عنها، الأساس الذي يتحدّد به افتراق الفرق:

القاعدة الأولى : الصفات والتوحيد .

القاعدة الثانية: القَدَر والعدل فيه.

القاعدة الثالثة: الوعد والوعيد والأسماء والأحكام .

القاعدة الرابعة: السمع والعقل والرّسالة والإمامة. (٤٥)

وبموازاة هذه الرؤية المنهجية التي سيسير عليها في تقسيمه للفرق، فإنه يضع مبدأ يبنّي عليه "تقسيم مذاهب أهل العالم" بحيث أن التقسيم الصحيح بين النفي والإثبات، هو قولنا أن أهل العالم انقسموا إلى أهل الديانات وأهل الأهواء (٤٦)، "بمعنى أن التقسيم عنده سيكون بحسب الانتماءات والمذاهب". وهذه في الإطار العام تنقسم إلى أهل الديانات التوحيدية من

المسلمين وأهل الكتاب وممن له شبهة كتاب (٤٧)، وإلى أهل الأهواء والنحل من الصابئة والفلاسفة والبراهمة وغيرهم (٤٨).

مما سبق، يبدو واضحاً أن منهجية الشهرستاني في تقسيمه للفرق، تتحدد بربطه الاتجاهات المختلفة بمعضلات أفكارها الجوهرية، عبر الكشف عما هو مميز لها. أي أنه يفرز بعض القضايا (الأصول) التي على كفيّة حلّها يتوقّف تحديد وتقييم الاتجاه المعني". وحالما ينتقل إلى "أهل الأهواء والنحل" فإن هذه "الروح" المنهجية تبدو واضحة في تقسيمهم بحسب الانتماءات والمذاهب:

- ١- من لا يقول بالمحسوس ولا معقول وهم السفسطائية .
 - ٢- من يقول بالمحسوس ولا يقول بالمعقول وهم الطبيعية .
 - ٣- من يقول بالمحسوس والمعقول ولا يقول بحدود، وأحكام، وهم الفلاسفة الدهرية.
 - ٤- من يقول بالمحسوس، والمعقول، والحدود، والأحكام . ولا يقول بالشرعية والإسلام وهم الصابئة.
 - ٥- ومنهم من يقول بهذه كلها وبشرعية ما، ولا يقول بشرعية نبينا محمد (ص)، وهم المجوس، واليهود والنصارى.
 - ٦- ومنهم من يقول بهذا كله وهم المسلمون (٤٩).
- وأهمية هذا التصنيف -كما نرى- أنه يركّز على الخصوصيات العامة للاتجاهات الفكرية، وبالتالي إفساح المجال أمام إمكانية الإقرار بالديني واللا ديني في ميدان المدارس الفكرية . بمعنى آخر، إذا كانت الفلسفة ليست من الدين، فإن الفرق الدينية (أي الملل) ليست دينية

أيضاً بصورة خالصة . إن هذه الفكرة التي نتوصل إليها، تتأسس على ما نستنتجه من إقرار الشهرستاني الضمني باعتماد الفرق الدينية للعقل في حلّها لمعضلاتها الفكرية (أي ما يوضح صفتها العقلانية)، وفي هذه النقطة الأخيرة تظهر المذاهب الدينية واللا دينية بصفتها اتجاهات فكرية . ويمكن التذليل على رأينا هذا من زاوية أخرى، فالشهرستاني عندما يستخدم مفهوم "أهل الديانات"، فإنه لا يعطي له مفهوماً دينياً صرفاً أو سلفياً، بل يعقلنه إلى الدرجة التي يصبح فيها معيار المنطق والحكم العقلي جوهرياً في تحديد وتقييم أهل الديانات. وآية ذلك أن الإنسان في اعتقاده وقوله -كما يكتب الشهرستاني- "مستفيداً من غيره أو مستبداً برأيه، فالمستفيد من غيره مسلم مطيع" (٥٠). والمعيار هنا هو الطاعة التي تحددها الاستفادة بينما هذه الأخيرة لا يمكن أن تحدّد بمصدر ما واحد أياً كان. إنه الاستنتاج الذي يفتح الباب على مصراعيه أمام "اللاتاهي" في مصدر الحقيقة، التي يمكن أن يقدمها الديني (المللي) واللا ديني (النحلي).

ويبدو مفهوم الاستفادة حاسماً في منظومة التصنيف التي يطرحها الشهرستاني . وجسميته تتبع من اشتراطه الإدراك الفعلي للحقائق، إذ ربما يكون المستفيد من غيره مقلداً، فوجد "مذهباً اتفاقاً بأن كان أبواه أو معلمه على اعتقاد باطل فينقلده منه دون أن يتفكر في حقه وباطله وصواب القول فيه وخطئه، فحينئذ لا يكون مستفيداً، لأنه ما حصل على فائدة وعلم ولا اتبع الأستاذ على بصيرة ويقين" (٥١). بمعنى آخر، ليست كل استفادة يمكنها أن تكون مصدراً للحقيقة . إذ بدون المشاركة الفعالة لقوة العقل لا يمكن لأية "حقيقة" أن تمتلك معناها . وفي هذه الحالة يصبح الاستبداد بالرأي فضيلة، أو بصورة أدق أنه يكف عن أن يكون استبداداً في حال استناده إلى العقل والمنطق . فاستبداد كهذا هو الصيغة الأخرى للاستفادة الحقيقية . أو كما يقول الشهرستاني، فإن المستبد بعقله حالما يستند إلى شروط

موضع الاستنباط وكيفيته "فحينئذ لا يكون مستبداً حقيقة لأنه حصل العلم بقوة تلك الفائدة (لعله الذين يستنبطونه منهم) ركن عظيم" (٥٣). واضح تماماً أن هذه الرؤية التي يقدمها الشهرستاني للاتجاهين الأساسيين الذين يتقاسمان المدارس الفكرية (المستفيد = الملل، المستبد برأيه = النحل) تقود إلى أن التباين القائم بينهما هو تباين ظاهري . وأما حقيقة الأمر، فإنهما يتطابقان باستنادهما إلى العقل والمنطق .

إن هذه الرؤية المنهجية التي يتوصل إليها الشهرستاني ذات قيمة جوهرية في مجال تقييماته اللاحقة ليس فقط للفرق الدينية، بل ولل فلسفة ومدارسها على أسس منهجية بلورها في المقدمة الثانية، بقوله "شرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم من غير تعصب لهم ولا كسر عليهم، دون أن أبين صحيحه من فاسده وأعين حقه على باطله، وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق ونفحات الباطل" (٥٣). أي أنه يلتزم بالطرح الموضوعي الذي يعكس ترفعه عن عقلية التبرير أو الاتهام. ولا يعني هذا الموقف نزعة لا أبالية تجاه الحقيقة - كما يفهمها - بقدر ما أن القضية مرتبطة بالقناعات أو الاعتقادات، التي تتأسس عليها الفرق المختلفة . أما التمييز بين الحق والباطل، فليس صعباً على أولئك المتمرسين في المنطق أو "في مدارج الدلائل العقلية" (٥٤). فغاية الشهرستاني، كما يفهم منه سواء في سياق المقتبس السابق أو في سياق ما يورده في الصفحات الأولى من "الملل والنحل" غاية علمية مجردة. فهو يشير بوضوح إلى أنه بعد وقوفه على مقالات الديانات والملل وأهل الأهواء والنحل أراد أن يجمع ذلك "في مختصر يحوي جميع ما تدن به المتدينون وانتحل المنتحلون عبرة لمن استبصر واستبصاراً لمن اعتبر" (٥٥) بصيغة أخرى : لقد دفع الشهرستاني كل المقدمات النظرية اللازمة للارتقاء بعلم تاريخ الفكر من أطره الضيقة إلى الفضاء الثقافي العالمي،

وبهذا أخذت الفلسفة مكانتها اللائقة في تصنيفاته، كأحد نماذج "استبصار العقل" حسب عبارته السابقة.

٢- حول مصادر الشهرستاني عن الفلسفة:

لقد قمنا باستجماع المادة المتناثرة في "الملل والنحل" عن المصادر المباشرة التي ذكر الشهرستاني أنه اعتمد عليها في تصنيفه لمذاهب الفلاسفة وآرائهم، ووجدنا أنها لا تتجولز في أسمائها حدود الإشارات العامة لبعض الفلاسفة والشرائح وبعض كتبهم. فالشهرستاني يورد فقط آراء الفلاسفة التالية أسماؤهم، مع ذكر مصادر معلوماته عنها وفق ما يلي:

١- آراء أنكساغورس : أخذها عن "فورفوريوس (٥٦)" و "أرسطو" (٥٧).

٢- آراء سقراط أخذها عن "فلوطرخس" (*) في كتاب "المبادئ" (٥٨)، أقواله في "مسائل الحكمة العلمية والعملية" (٥٩)، فإنه يوردها "مرسلة معقودة" كما ألقاها إلى تلميذه أرسجانس وجلبها في كتاب "فادن" (٦٠).

٣- آراء أفلاطون الإلهي، أخذها عن أرسطو طاليس في "مقالة الألف الكبرى" من كتاب "ما بعد الطبيعة" (٦١)، وأيضاً على ما قاله أفلاطون في كتابه "النواميس" (٦٢).

٤- آراء أرسطو، أخذها عن شرح "ثامسطيوس" (٦٣)، وأيضاً عن "كلام الشيخ أبي علي بن سينا" الذي يتعصب له (أي لأرسطو) وينصر مذهبه (٦٤).

(*) فلوطرخس القوريناني: مؤرخ للفلسفة اليونانية، لا يُعرف تاريخ حياته وموته بدقة، يرجح أنه عاش في النصف الثاني من القرن الأول أو النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي، عرفه العرب كأهم مصدر للتراث اليوناني. ورد في قاموس الأعلام الفرنسي طبعة ١٩٩٩، أن مؤلفاته "السيرة المناظرة" عن ٤٦ شخصية يونانية - رومانية والمجموعة الأخلاقية" تربو عن ٦٠ مقالاً ومنها المبادئ أو "الرسائل الطبيعية".

٥- آراء هوميروس أخذها مما " أخبر به كورفس في كتابه" (٦٥)؟

٦- آراء الكسندر الأفروديسي أخذها عما قاله في كتابه" في النفس" (٦٦).

٧- أما "شبهات" برقلس، فقد أخذها عن "فورقلس المنتسب إلى افلاطون" بعد أن صنف فيها "كتاباً" أورد فيه هذه الشبه" (٦٧).

من هنا يبدو واضحاً، أن الشهرستاني لا يشير بالأسماء إلا إلى أفلاطون، وأرسطو، وبرقلس، وفورفوريوس، وثاميسيوس، وفلوطرخس، وكورفس، والكسندر الأفروديسي، وابن سينا. إلا أن تقصينا لمصادر الشهرستاني في سياق "الملل والنحل"، وضع بين أيدينا جملة عبارات لا تفصح عن شيء محدد، بقدر ما أنها تثير إشكالات جديدة أمام البحث العلمي. فعلى سبيل المثال، يورد في بداية الجزء الفلسفي من كتابه حال الكلام عن حكماء اليونان القدماء (الأساطين السبعة) ما يفيد أنه "يذكر مذاهبهم على الترتيب الذي نقل في كتبهم" (٦٨)، أما في مجرى كلامه عن أرسطو فإنه يشير إلى أنه وجد "كلمات وفصول" له في "كتب متفرقة" فنقلها على "الوجه الذي وجدت" (٦٩). وبغض النظر عن الفرضيات الممكنة ههنا، فإننا لا نستطيع فصل مصادره عن تجربة الثقافة العربية الإسلامية نفسها في تعاملها مع الفكر الفلسفي. وسواء أخذت هذه التجربة صيغة الكلام أو التفلسف أو الترجمة أو في الطبقات أو مصنغات الملل والنحل، فإنها عبّرت عن المقدمة الضرورية التي بلورت ثقافته الفلسفية، وشكلت -بغض النظر عن أخطائها- الإطار العام الذي اعتمد عليه.

إن القيام باستعراض المؤلفات الكبرى مثل "طبقات الأطباء" لابن جليل (ت-٣٨٤هـ/٩٩٤م) و"الفهرست" لابن النديم (ت-٤٣٨هـ/١٠٤٦م) و"مختار الحكم ومحاسن الكلم" للمبشر ابن فاتك (ت-٤٨٠هـ/١٠٨٧م) و"صوان الحكمة" للسجستاني (ت-٣٨٠هـ/٩٩٠م) و"تاريخ حكماء الإسلام" للبيهقي (ت-٥٦٥هـ/١١٦٩م) و"طبقات الأمم"

لصاعد الأندلسي (ت-٤٦٢هـ/١٠٦٩م)، وغيرها يقدّم لنا صورة واضحة عن نماذج التعامل التصنيفي المختلفة لموضوعات الكتب المتعلقة بالفلسفة والفلاسفة. وقد شكّلت هذه النماذج التي ذكرناها إلى جانب كتب النوادر والحكمة مثل "نوادير الفلاسفة" ليحيى بن عدي (ت-٣٦٤/٩٧٤م) و"الحكمة الخالدة" لابن مسكويه (ت-٤٢١هـ/١٠٢٩م) وغيرها، نماذج الفنون المختلفة التي أبدعتها الحضارة العربية الإسلامية في محيطها الثقافي ونماذج تصنيفاتها العلمية والأدبية للأراء الفلسفية، وقدّمت لنا معلومات وتراجم لكل "الموروث القديم" الذي انتقل إلى الدائرة العربية - الإسلامية عبر الفتوحات ودخول البلاد المفتوحة تحت راية الدولة الجديدة (٧٠). وليست القضية هنا في تتبع خلجات هذا الموروث في تقاليد التصنيفات المذكورة وغيرها، بل الإشارة إلى أن مصادر الشهرستاني في دراسته وتصنيفه وتقييمه للفلسفة قد تحدّدت بمصادر لثقافة الخلافة نفسها في مختلف تياراتها.

وفيما لو أجمعنا الكتب الفلسفية المترجمة، فإننا نستطيع أن تكون صورة أولية، عما كان بإمكانه أن يكون في متداول الشهرستاني من مؤلفات حقيقية ومنحولة للفلسفة القديمة (٧١). وإذا أخذنا بالاعتبار أن انتقال الفلسفة اليونانية بواسطة الترجمة إلى الثقافة العربية الإسلامية ما كان له أن يجري دون "الإخلال بخواص المعاني في أبدان الحقائق إخلالاً لا يُخفى على أحد" (٧٢). فإن حركة التشويه والتلفيق بين المذاهب اليونانية المتعارضة كانت قد تمّت لدى التراث الوسيط بين العربي واليونان لدى السريان "الذين قاموا بدورهم بنقل التراث الهيليني المتأخر بكل رواسته الملفقة وأخلطه اللا متجانسة إلى عالم الكلام والفلسفة الإسلاميين" (٧٣). لقد وجد الشهرستاني نفسه أمام هذا "الموروث القديم" إلا أنه لم يتعامل معه كمعطٍ منجز رغم إشارته إلى أنه يستند في استعراضه آراء الفلاسفة إلى كتاباتهم والكتب التي كتبت عنهم في ترتيب تسلسلهم، كما هو معروف دون أدنى إضافة

جوهريه(٧٤). إلا أنه يعقّب على ذلك خصوصاً عندما يتكلم عن "الأساطين السبعة" قائلاً: «نحن نتبعناها وتعقبناها نقداً»(٧٥)، مما يعني هيمنة النزعة النقدية على آرائه، التي تبرز ليس فقط من خلال فصل الثانوي عن الأساسي، بل وفي تدقيقه الدائم لصحة الآراء ونسبتها إلى الفلاسفة، وأيضاً في إشارات الانتقادية والشكوكية القديمة. وهذا ما سنحاول مقارنته في الفقرة اللاحقة.

٣- الشهرستاني ونزعه النقدية:

لا نسعى تحت هذا العنوان إلى الإحاطة بكل جوانب النزعة النقدية عند الشهرستاني، خاصة وأنها تبدو كجزر متناثرة في لجة (ملله ونحله)، مما يحتم على الباحث ضرورة استخلاصها من سياق النص. ولا ندعي صعوبة العمل، بل دقته وحذاقته أيضاً. وهو ما يصعب إنجازه في الحدود المأمولة ضمن سياق بحثنا الحالي وبالتالي، فإننا سوف نقتصر هنا على ذكر بعض النماذج الملموسة في مؤلفه حول هذا الموضوع، لنستخلص منها بعد ذلك بعض النتائج، التي قد تدعم وجهة نظرنا التقييمية للشهرستاني.

النموذج الأول:

في سياق عرضه لآراء أرسطو الواردة في شروحات «ثاميسطيوس» «بخصوص مسألة كون (واجب الوجود واحد)، فإن الشهرستاني بمجرد أن يصل إلى استنتاج أرسطو القائل: بأن محرك الوجود واحد، لأن العالم واحد فإنه يشير إلى أن هذا القول من نقل ثاميسطيوس (٧٦). علماً أن هناك من الأرسطيين من يقول بأن "المبدأ الأول واحد من حيث أنه واجب الوجود لذاته" (٧٧).

وليسَت المسألة ههنا في كونه يعرض لمختلف الآراء فحسب، بل وفي إيماءاته الواضحة بأن أولئك الأرسطيين هم الأجدر بتمثّل خط الفلسفة الإغريقية -بتقاليدها الأرسطية، في حين أن شروحات ثاميسطيوس تشكّل انحرافاً عنها. ومما له دلالة واضحة ضمن هذا الإطار، أن الشهرستاني حالما يستعرض مضمون شروح ثاميسطيوس لأفكار أرسطو فإنه يوضح أن ثاميسطيوس في شرحه فكرة أرسطو، حول "كون الأول يعقل أبداً ذاته مما يؤدي إلى إصابته بالتعب والكلل" (٧٨)، بقوله (أي ثاميسطيوس): "إنما لا يتعب لأنه يعقل ذاته، كما لا يتعب من أن يحب ذاته، فإنه لا يتعب من أن يعقل ذاته" (٧٩). في حين يرى ابن سينا -كما يورد الشهرستاني- أن العلة ليست أنه لذاته يعقل أو لذاته يحب، بل لأنه ليس مضاداً لشيء في الجوهر العاقل، فإن التعب هو أذى يعرض بسبب خروج عن الطبيعة، وإنما يكون ذلك إذا كانت الحركات التي تؤدي مضادة لمطلوب الطبيعة" (٨٠). من هنا يبدو واضحاً أن الشهرستاني لا يؤدي وظيفة المقارنة بين اتجاهين متباينين في فهم واستيعاب الفلسفة الأرسطية من خلال إيراد شروحات ابن سينا مقابل شروحات ثاميسطيوس بحيادية مجردة فحسب، بل ويتميّز بدقّة أسلوبه في تأييد ابن سينا باعتباره الأجدر بتمثّل خط الفلسفة في تقاليدها الأرسطية .

النموذج الثاني:

ويمكننا العثور عليه في تلك المحاولات التي يقوم بها في شرحه لبعض الآراء الغامضة للفلاسفة، ومقارنة بعضها ببعض الآخر. فمفهوم الحركة والسكون، أُستُخدِمَا من قبل الفلاسفة بغموض لا يسمح باستيعابهما عندما يجري استخدامهما في معرض الحديث عن الذات الإلهية، ومن هنا يأتي تدخل الشهرستاني لإزالة "الشبهات" التي يمكن أن تنتج عن ذلك. فالفلاسفة لم يقصدوا بالحركة والسكون ههنا النقلة المكانية أو الثبوت المكاني، ولا

المقصود بها أيضاً التغير والاستحالة ولا حتى إثبات الجوهر والدوام على حالة واحدة . فإن الأزلية والقدم تنافي هذه المعاني كلها (٨١). بينما ذهب قصد الفلاسفة -كما يرى الشهرستاني- إلى أن الحركة والسكون في العقل والنفس ليست سوى الفعل والانفعال، وذلك أن العقل لما كان موجوداً كاملاً بالفعل، قالوا هو ساكن واحد مستغن عن حركة يصير بها فاعلاً، وأن حركة النفس ليست سوى المفهوم الذي يُقصد به سعي النفس بفعل نقصها لبلوغ الكمال. ولهذا قالوا أنها متحركة طالبة درجة العقل. وهذا بدوره جعلهم يتكلمون عن سكون في حركة وحركة في سكون، فالفعل ساكن بنوع حركة، إذ أنه في ذاته كامل بالفعل ويخرج النفس من القوة إلى الفعل بينما العقل هو حركة في سكون، والكمال هو سكون من حركة، أي هو كامل ومكمل غيره . وعلى هذا الأساس أضاف الفلاسفة -كما يرى الشهرستاني- مفهوم الحركة والسكون على الله (٨٢).

ومن هذا المنطق يبدي الشهرستاني تعجبه من آراء بعض المتكلمين الذين لم يستوعبوا آراء الفلاسفة فطبقوها على الذات الإلهية فصاروا إلى القول "أنه تعالى مستقر في مكان ومستو في مكان وذلك إشارة إلى السكون، وصار بعض إلى أنه يجيء ويذهب وينزل ويصعد، وذلك عبارة عن الحركة" (٨٣).

النموذج الثالث :

ونجده في القسم المخصص لـ "شبه برقلس في قدم العالم" (٨٤) فإذا كانت الشبهة هي الالتباس في الأمر، فلا يدري أحق هو أم باطل (٨٥)، فإن موضوعية الشهرستاني المحايدة تظهر هنا باتجاه عرض هذه الشبهات ومن ثم مساهمته في إزالة الالتباسات التي وقع فيها برقلس، "إذ في كل واحدة من شبهاته نوع مغالطة وأكثرها تحكملت" (٨٦) . وإذا كنا لا نعرثر على مناقشة مستفيضة لها في (الملل والنحل)، فلأنه أفرد لذلك كتاباً خاصاً. أورد

فيه إلى جانب هذه الشبهات بعض من "شبهات أرسطو طاليس وتقريرات أبي علي ابن سينا ونقضها على قواعد منطقية" (٨٧).

النموذج الرابع :

ونجده في القسم المخصص لـ "رأي زينون الأكبر" (٨٨)، حيث ينقل عنه الحكمة القائلة بأنه "ما رأينا العقل قط إلا خادماً للجهل" (٨٩)، ثم يتبع ذلك برواية أخرى، يدعي فيها عن كلمة الجهل بكلمة الجد، "أي ما رأينا العقل قط إلا خادماً للجد" (٩٠). الشهرستاني لم يشر فقط إلى الفرق الظاهر بين هاتين الفكرتين، بل ويعلق على ذلك قائلاً : "إن الطبيعة ولو ازمتها إذا كانت مستولية على العقل استخدمه الجهل، وإذا كان ما قسم للإنسان من الخير والشر فوق تدبيره العقلي كان الجد مستخدماً للعقل . ويعظم جد الإنسان ما يعقل، وليس يعظم العقل ما يجد. ولهذا خيف على صاحب الجد، ما لم يخف على صاحب العقل" (٩١).

فالشهرستاني لا يبرز هنا كمؤرخ للفلسفة، بل ومتفلسف يتقن حذاقة الصياغة والتعبير عن مهمات الفلسفة العملية (الأخلاقية) العقلانية . وهذه بدورها ليست مجرد فكرة عابرة بل ومؤشر ظاهري لمنهجه في التعامل مع تقاليد البحث الفلسفي.

أيضاً نعثر في النماذج التي اخترناها ما يفيد أن الشهرستاني قد تجاوز حدود ما رسمه في مقدمته النظرية إلى ميدان الجدل النسبي مع الآراء الفلسفية للفلاسفة أنفسهم . إلا أن صيغة الجدل لم تصل إلى حد النزاع الفكري، بقدر ما انصب فيما يمكن دعوته بالتدقيق الانتقادي النابع من محاولاته الفردية تعميق مهام علم تأريخ (الملل والنحل) إلى درجة التفلسف النظري . بمعنى آخر، لقد حاول الشهرستاني تخليص هذا العلم من مغبات الجدل الفكري

المفرط والمذهبية الضيقة كما تجلت عند أسلافه، وبهذا يكون قد تعامل مع التراث الفلسفي، كمؤرخ محترف للفلسفة في نموذج الموضوعي النقدي.

٤- "الأساطين السبعة" و "الحكماء الأصول":

ويمكن رؤية المحتوى الفلسفي العميق لنزعة الشهرستاني النقدية حالما ننقل إلى القسم الفلسفي من "الملل والنحل". حقيقة أن ابتداء الشهرستاني بأساطين الحكمة السبعة (تأليس الملطي، وأنكساغوراس، وأنكسمانس، وأنبا دوقليس، وفيتاغورس، وسقراط، وأفلاطون) ومن تبعهم من الحكماء مثل (فلوطرخس، وبقرط، وديمقريطس، والشعراء والنسّاك) (٩٢) لا يقدم شيئاً جديداً، لاسيما وأن هذا التصنيف، له جذوره في كتب "الدوكساغرافيا" الإغريقية التي سبق للشهرستاني أن اطلع على أهمها مثل كتاب "الآراء الطبيعية" لفلوطرخس (٩٣) وغيره، وأيضاً كتب "الإسلامية" التي أشرنا إلى بعضها سابقاً. وبغض النظر عن الانتقادات الكثيرة التي تحفل بها كتب مؤرخي الفلسفة العربية الإسلامية التي تتناول تصنيف الفلاسفة كما هو وارد في الملل والنحل (٩٤)، إلا أن أغلبها يتغافل عن حقيقة منهجية الشهرستاني على هذا الصعيد. فقد نظر الشهرستاني إلى تاريخ الفكر الفلسفي في وحدته، وبالتالي فإن إهمال أي جزء من هذا التاريخ لا يمكن أن يستقيم والنظرة العلمية السليمة. وبالتالي، فإننا نجد في رسم وتخطيط وربط الأفكار الجوهرية المميزة لأي من الأساطين السبعة (وكذلك الحال بالنسبة للفلاسفة الآخرين) إعادة الاعتبار لهم عن طريق دمجهم في تراث الفلسفة، الذي أهمل مقالاتهم رغم أهميتها التاريخية والفكرية للعلم الفلسفي. فالمتأخرون من فلاسفة الإسلام — كما يكتب الشهرستاني — أغفلوا ذكرهم "وذكر مقالاتهم رأساً، إلا نكتة شاذة نادرة، ربما اعترت على أبصارهم وأفكارهم وأشاروا إليها تزييفاً" (٩٥).

مما سبق، يبدو واضحاً أن المهمة التي يحاول الشهرستاني إنجازها في تصنيفه العام للفلاسفة تتحدد في إرجاع ما تم إغفاله أو السكوت عنه من أفكار الفلاسفة إلى تاريخ الفلسفة ومحيطها الطبيعي. فهو يتكلم - كما يتضح من المقتبس السابق - عن واقع إغفال الفلاسفة المسلمين المتأخرين لآراء الفلاسفة القدماء وعن اهتمامهم بالنكت والنوادر الفلسفية، أي الطابع الانتقائي (وربما اعترت على أبصارهم)، وسوء الفهم لمضمون وحقائق الأفكار الفلسفية (وأشاروا إليها تزييفاً). بمعنى آخر، لقد حاول الشهرستاني وضع منظومته التحليلية - التصنيفية للآراء الفلسفية بالضد مما هو سائد في الوسط الفلسفي المتأخر. ومما يستنتج من نص الشهرستاني نفسه، أن هذا الوسط أهمل القيمة العلمية لآراء الفلاسفة وانهمك بدلاً عن ذلك في جمع النوادر والنكت عنهم، مما أعطى للفلسفة طابعاً أخلاقياً عملياً انتقائياً يقترب في مضمونه من فن "آداب السلوك". ولهذا نفهم لماذا اعتبر الشهرستاني هذا "التلفس" مجرد "نكتة شاذة نادرة"، توجهها الصدفة والذاكرة أكثر من ضرورتها المنطقية. وقد أدى هذا بدوره إلى أن تفقد الفلسفة طابعها العلمي بفعل تحول أفكار الفلاسفة إلى حكم جزئية، أخذت تفقد ترابطها الداخلي بالمنظومة الفكرية للفيلسوف، مما حوّلها إلى عملية مستنزفة لطاقتها الحقيقية. وقد حدّدت نظرة الشهرستاني - لما اعتبره رؤية سطحية انتقائية للتراث الفلسفي - مسار تعامله اللاحق مع مادة الفلسفة ومدارسها، إذ حاول جمع شذرات الفلسفة (من تاليس الملطي حتى أفلاطون الإلهي)، وتنظيم آراء الاتجاهات الفلسفية المختلفة ومدارسها المتأخرة ضمن رؤية نقدية، تركّز بالدرجة الأولى على إبراز قضاياها الفلسفية الكبرى. وهو ما عبّر عنه بقوله أنه تنبّع مقالات الفلسفة ومدارسها وتعقبها نقداً، ليلقي زمام الاختيار للقارئ في المطالعة والمناظرة بين كلام الأوائل والأواخر (٩٦). وفي سياق ذلك، حاول الكشف عما بدا له جوهرياً في أفكار الفلاسفة الذين يعرض لهم، أي موضوعاتهم الأنطولوجية والميتافيزيقية والمعرفية

كمبادئ كبرى وأساسية في تحديد اتجاهاتهم وتبيان تمايزاتهم، على أساس ما سبق أن صاغه في مقدمته النظرية (المدخل) عن المبادئ التي يعتمدها في تحديد الفرق الدينية والمدارس الفلسفية. أي أن موقفه النظري في سياق تحليله لآراء الفلاسفة، يتحدد في مسعاه لجعل الفلسفة علماً (منطقياً) له معضلاته الخاصة .

ومما له دلالاته على صعيد برهان الفكرة السابقة، إشارة الشهرستاني الواضحة إلى أن ما سيعرضه في الفصل المخصص للحكماء الأصول، لا يتجاوز في ملامحه العامة إطار الفلسفة العملية . إذ يرى أنهم لا يمتلكون آراء خاصة بصدد القضايا المميزة لأطروحات وأفكار الأساطين السبعة. وأن آراءهم في الغالب هي " حكم مرسلة عملية أوردناها لئلا نشذّ مذاهبهم عن القسمة، ولا يخلو الكتاب من تلك الفوائد" (٩٧).

من هنا يبدو واضحاً بأن الشهرستاني لم يجد في "الحكم العملية" فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة . إلا أنه لم يهمل إيرادها من منطلق فائدتها. وفي هذا الجمع الخاص لحكماء الأصول، تبرز محاولته التصنيفية العلمية أيضاً، والتي عبّر عنها بكلمات "لئلا تشذّ مذاهبهم عن القسمة" لقد أراد جمعهم في إطار محدّد، تاركاً بذلك للقارئ مهمة الاستمتاع بمداول (العمل) في الحكمة، وللعالم مهمة التأمل فيما تحتويه من (نظر)، دون أن يعني ذلك وقوفه عند هذا الحد، بل ومساهمته أيضاً في التركيز على الجانب المعرفي والنظري في الحكمة العملية.

٥- الجانب المعرفي في الحكمة العملية :

فالشهرستاني بوصفه عالماً من علماء الملل والنحل للقرن السادس الهجري، وقف أمام نماذج عديدة عن الحكمة الفلسفية مثل "صوان الحكمة"، و " الحكمة الخالدة"، و"نواذر

الفلاسفة"، و"مختار الحكم ومحاسن الكلم" وغيرها، التي ركزت -كما أسلفنا- على جمع النواذر والنكت عن الفلاسفة، فابتعدت بذلك عن مضمون (العلم الفلسفي) وأفرغته من مضمونه الأنطولوجي والميتافيزيقي والمعرفي (المنطقي). ومن هنا فقد مثّلت رؤيته النقدية لهذا الجانب مساهمة مهمة سواءً على صعيد العودة بالفلسفة إلى مسارها الطبيعي كعلم مستقل له قضاياها الخاصة، أو على صعيد إغناء وتعميق مهام (علم الملل والنحل) باعتباره علماً عن فرق الإسلام والثقافة العالمية ككل. والشهرستاني بهذا المعنى تجاوز كل النماذج السابقة له، سواءً بصيغتها الإغريقية (الدوكساغرافيا) أو بصيغتها الإسلامية (كتب الفرق).

تأتي أهمية المساهمة التي يقدمها الشهرستاني في إيراد الحكم التي تحفل بها الكتب المختلفة من خلال ربط الحكم المستقاة من هذه الكتب بقضايا الفلسفة النظرية. وهو ما عبّر عنه بعبارته القائلة بأنه وجد الكثير من الحكم المتفرقة، إلا أنه يوردها على سوق مرامه وطرده كلامه (٩٨).. ومن ذلك -على سبيل المثال- الحكمة المنسوبة إلى ديمقريطيس القائلة بأنه "لما كان الإنسان مضطّرّ الحوادث كان معزول الولاية عن قلبه، وهو بقلبه أكبر منه بسائر جوارحه، فلهذا لم يستطع أن يتصرف في أصله لاستحالة أن يكون فاعل أصله" (٩٩). فإنه يعلّق على ذلك قائلاً: "بأن لهذا الكلام شرح آخر، وهو أنه أراد التمييز بين العقل والحس، فإن الإدراك العقلي لا يتصور الانفكاك عنه، وإذا حصل لن يتصور نسيانه بالاختيار والإعراض عنه، بخلاف الإدراك الحسي، وهذا يدلّ على أن العقل ليس من جنس الحس، ولا النفس من جنس البدن" (١٠٠). وفي حديثه عن هوميروس، فإنه يورد حكمته القائلة "لا خير في كثرة الرؤساء" (١٠١).. يعلّق عليها قائلاً "وهذه حكمة شريفة لما في كثرة الرؤساء من الاختلاف الذي يأتي على حكمة الرئاسة بالإبطال، ويستدل بها أيضاً في التوحيد كما في كثرة الآلهة من المخالفات التي تكرر على حقيقة الإلهية بالإفساد" (١٠٢).

من هنا يبدو واضحاً بأن الشهرستاني سعى جهده لإبراز قضايا الفلسفة المميّزة لتقافة الإغريق القديمة ومعضلاتها في الثقافة الإسلامية. أي محاولة إبراز القضايا المعرفية (العقل والحس) والميتافيزيقية والأنطولوجية (التوحيد). وفيما لو تتبعنا الحكم الكثيرة التي يوردها في القسم الفلسفي من كتابه، فإننا سنلاحظ أنه لا يدرج حكم الحكماء كما هي وأنه لا ينتقي منها كيفما اتفق، بل يخضعها لتصنيف واضح ضمن إطار المدارس الفلسفية التي لم تفلح في إبداع أفكار "أصيلة"، مقارنة بفرق أو مدارس الفلاسفة المتميزة. ولهذا فإننا نجدتها مدرجة عنده ضمن نسق ما أسماه "الحكماء والأصول" الذين لم ترتق أفكارهم إلى مستوى الاتجاه أو المدرسة المتميزة، بل إن كل ما وجده عندهم "حكم مرسله عملية" أوردها "ثلاثاً تشدّ مذاهيبهم عن القسمة" (١٠٣).

إن هذا لا يعني بأي حال عدم إقرار الشهرستاني بفائدة الحكمة العملية. على العكس، إلا أن ما يميّزه على هذا الصعيد أنه جهد لربطها بقيمتها العلمية بإخضاعها لمبدأ إبراز طابعها العقلاني. أما الجانب العملي من الحكمة فقد انصب في إطار إبراز قيمتها الأخلاقية الرفيعة في الممارسة الفردية. فالحكمة التي يوردها على مثال بقراط (ت- ٣٧٠ ق.م) من رفضه التوجه إلى ملك فارس مقابل قناطر الذهب، وذلك ضناً منه بوطنه وقومه، إضافة إلى عدم أخذه أجره على المعالجة من الفقراء وأوساط الناس (١٠٤)، أحد الأمثلة الملموسة للفكرة السابقة.

أما مجموعة الحكم التي يصنفها على ألسنة الفلاسفة والحكام (الاسكندر الرومي ت- ١٣٧- ١٤٠م)، فإنها تشير إلى إدراكه العميق لعلاقة الفلسفة العملية والسياسية بالأخلاق الفلسفية وهو ما يبدو جلياً في جمعه الحكم المختلفة على ألسنة الفلاسفة في الموقف من السياسة والقوة. وإذا كانت هذه الحكم تبدو في ظاهرها مجرد حكم متناثرة، فإن تحليلها يشير إلى

أن الشهرستاني لم يوردها عبثاً، بل للإشارة إلى تلك المفارقة، التي ربما حدس مضمونها والقائلة بتناقض القوة والحكمة. وتجد هذه الفكرة أوسع تجل لها في الحكم التي ينقلها عن الاسكندر المقدوني (عدها عشرون) والتي تعتبر عن الحكمة الفلسفية لرجل السياسة، ويقابل ذلك ما يورده من حكم قيلت في وفاته (عدها ١٨ حكمة) تدين كلها التناقض بين القوة والأخلاق، والملقت للانتباه هنا أنه لا يورد سوى آراء الحكماء التي تعارض الاسكندر وتدين سياسته وتحقّر معنى وقيمة انتصاراته (١٠٥).

من كل ما سبق، يبدو واضحاً بأن الفائدة العملية للفلسفة الأخلاقية، تمتلك في منظومة الشهرستاني قيمة معرفية أيضاً. أي أنه حاول أن يجسّد بالقدر الضروري استعادة الموضوع العلمي للفلسفة ومهماتها وغاياتها الأصلية. ويمكن القول أن مسعاه انصبّ في إطار المشاركة الفعّالة في إضعاف الفلسفة في نموذجها السقراطي والرواقي وإعلاء نموذجها الأرسطي -الأفلاطوني-. وهذا ما يمكن رؤيته بوضوح في تحليله لمفهوم الفلسفة ومضمونها وأهميتها العملية وغايتها القصوى.

٦- الشهرستاني وموضوع العلم الفلسفي:

سبقت الإشارة إلى نزوع واضح لدى الشهرستاني، للإعلاء من شأن الفلسفة كعلم له موضوعاته الخاصة، وهو بذلك لم يخرج في رؤيته العامة عن مفهوم الفلسفة في نموذجها الإغريقي (الأرسطي والأفلاطوني) (١٠٦)، إلا أنه كمؤرخ متفلسف للملّ والنحل، لم يقف عند حدود هذه الرؤية، بل ومازجها شأن كل عملية ثقافية معقّدة بكل عناصر ثقافته الإسلامية. بعبارة أخرى، لقد انكسرت الصيغة الإغريقية لمفهوم الفلسفة على موشور

القضايا التقليدية ومعضلات الوعي الميتافيزيقي والأخلاقي التي أفرزتها دولة الخلافة وثقافتها. من هنا فالشهرستاني على غرار مؤرخي الفلسفة اليونانية من المسلمين، يفتتح التاريخ للفلسفة اليونانية "ببحث عن غايات الفلسفة وغايات الدين" (١٠٧). فهو يعتبر أن الفلسفة هي "محبة الحكمة" والحكمة بالتالي هي موضوع وغاية الفلسفة، إلا أن الحكمة تنقسم في الإطار العام - حسب نظره - إلى حكمة قولية، وحكمة فعلية. وأما الحكمة القولية (وهي العقلية أيضاً) فهي كل ما يفعله العاقل بالحد، وما يجري مجراه مثل الرسم، والبرهان وما يجري مجراه مثل الاستقراء، فيعتبر عنه بهما. (١٠٨). بمعنى آخر ليست الحكمة القولية بنظر الشهرستاني سوى الحكمة العلمية التي تتطابق في فهمه مع الفلسفة النظرية المنطقية التي يصل إليها الفيلسوف بالعقل من خلال البراهين والاستقراءات. في حين أن الحكمة الفعلية (أي العملية والأخلاقية) فهي "كل ما يفعله الحكيم لغاية كمالية" (١٠٩). أي أن الفيلسوف في سعيه نحو الكمال - يحاكي المثال المطلق (الله). وإذا كان "الأول الأزلي هو الغاية والكمال، فلا يفعل فعلاً لغاية دون ذاته، وإلا فيكون الغاية والكمال هو الحامل، والأول محمول، وذلك محال" (١١٠). فإن "الحكمة في فعله وقعت تبعاً لكمال ذاته" (١١١) وذلك هو المقصود بـ "الكمال المطلق في الحكمة" (١١٢). وبالتالي فإن الفيلسوف في سعيه نحو الكمال المطلق هو مثال السعي "للكمال المطلوب" (١١٣) - كما يكتب الشهرستاني -.

إلا أن الشهرستاني لم يقف عند حدود التقسيم العام للعلم الفلسفي، بل وحاول الكشف أيضاً عن تطوره من خلال إبراز تغيير موضوعاته. فقد أدرك بعينه الناقبة التحول الجوهرية الذي شهده العلم الفلسفي، بانتقال اهتماماته من موضوع الطبيعيات والإلهيات، وصولاً إلى موضوع الفكر ذاته (المنطق). فإذا كان المتأخرون من الفلاسفة قد "خالفوا الأوائل في أكثر

المسائل"، وإذا كانت مسائل الأولين محصورة في الطبيعيات والإلهيات، وذلك هو الكلام في الباري تعالى والعالم، ثم زادوا عليها الرياضيات. فإن إحداث أرسطو من بعدهم لعلم المنطق، قد نقل الفلسفة من مجرد التأمل العقلي في الطبيعيات وكيفياتها، وكمياتها إلى العلم الإلهي (علم ما) والعلم الطبيعي (علم كيف) والعلم الرياضي (علم كم)، ثم أتمه بالمنطق باعتباره "آلة العلوم" (١١٤). آنذاك -إن أمكن القول -اكتمل العلم الفلسفي في دورته الأولى، فاسحاً بذلك المجال أمام التعامل اللانهائي مع ماهيات وكيفيات الأشياء والفكر.

إلا أن الشهرستاني الذي نبّه إلى تباين آراء الفلاسفة بصدد موضوعات الفلسفة في مراحلها المختلفة، أشار في الوقت نفسه إلى إجماعهم في الموقف من مهمة وغاية الفلسفة في بلوغ السعادة الحقيقية. فإذا كانت السعادة -على رأي الفلاسفة هي الشيء الوحيد الذي يطلب لذاته، فإن الإنسان "يكدح لنيلها والوصول إليها، وهي لا تتأل إلا بالحكمة" (١١٥). وقد حدّد ذلك بدوره رؤية الشهرستاني للمهمة التي تضطلع بها الحكمة. فهي "تطلب إما ليعمل بها، وإما لتعلم فقط" (١١٦). أي أنه يتبع بذلك -على ما نرى -خطى أفلاطون وأرسطو في رؤية الصلة الداخلية بين العلم النظري والعلم العملي باعتبارهما تجليات عضوية لوحدة الحكمة (الفلسفة)، وبالتالي فإن تباين مدارس الفلسفة حول أفضلية النظر على العمل أو العكس لا يغيّر من مضمون الفلسفة وغايتها القصوى، بقدر ما أن ذلك يعكس في حقيقته السعي لتجسيد الفلسفة إما في جانبها العملي (عمل الخير) أو في جانبها العلمي (علم الحق). وسواء رجّح الجانب الأول أو الجانب الثاني، فإن كليهما -كما يرى الشهرستاني لا يمكن بلوغه إلا بـ "العقل الكامل والرأي الراجح" (١١٧).

لقد حاول الشهرستاني الكشف عن طبيعة العلمي والأخلاقي في الفلسفة، وعن موقع العقل في بنائها العلمي والعملي. غير أن هذه القضية لم تحمّل طابعاً معرفياً بقدر ما أنها شكّلت

جزءاً من صراعات الفكر الفلسفي، وعلاقة الفلسفة بالدين، وتجليات ذلك في عالم الثقافة العربية الإسلامية وبالأخص فيما يتعلق بقضايا الفيلسوف والنبي، الإلهام والوحي، العقل والشرع وغيرها. وإن التعارض النسبي الذي بصوغه الشهرستاني في طبيعة مضمون الحكمة والشرعية، وشخصياتهما المركزية (الفيلسوف والنبي)، هي أحد أشكال تجلي التعارض الواقعي بين العلمي والعملي. إلا أن هذا التعارض لا ينفي أولوية كل منهما في ميدانه من حيث أن لكل منهما نموذج الخاص عن "المثال"، وبالتالي غايته ووسيلته. ويصوغ الشهرستاني هذه العلاقة في مفاهيم: "إن الأنبياء أيدوا بإمدادات روحية تقريراً للقسم العلمي، ولطرف من القسم العلمي، بينما الحكماء تعرضوا لإمدادات عقلية تقريراً للقسم العلمي ولطرف من القسم العملي" (١١٨). فالتباين في الأسلوب (المعرفي) والوسيلة العملية يصل في ظاهره إلى حد القطيعة، أما في الواقع فإنه يعكس في أحد تجلياته طبيعة الخلاف بين الفيلسوف والنبي في وعي وإدراك حقيقة الحكمة .

فإذا كانت النبوة روحية (إلهية) بينما الفلسفة عقلية (إنسانية)، فإن هذا التباين في مصدر المعرفة وأسلوب تجليها، قد حدّد الغاية المميزة لكل منهما. فغاية الحكيم -كما يكتب الشهرستاني- "أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحق تعالى وتقدس بغاية الإمكان" (١١٩)، بينما "غاية النبي أن يتجلى له نظام الكون فيقدّر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم وتنظم مصالح العباد" (١٢٠). وبغض النظر عن الانتقادات الممكنة لهذه الرؤية على مثال ما يذهب إليه البعض من أن الشهرستاني لا يدرك خطورة العلاقة القائمة بين الدين والفلسفة، وبالتالي فإنه يتغافل عن مقاومة الدين لها مقاومة لا هوادة فيها (١٢١)، فإن إشكالية العلاقة بين الفلسفي والديني -العقلي والشرعي هي من قضايا

ومعضلات الثقافة العربية- الإسلامية الكبرى. والشهرستاني لا يبحث عن حلول لها ضمن منظومة فلسفية متكاملة. لقد انصب جهده -كما نرى- على مسألتين أساسيتين :

الأولى: إزالة حدود الالتباس وبذور الفتنة القائمة بين حدي الفلسفة والنبوة، وذلك بصياغة المقدمات اللازمة لرؤيته الخاصة لإمكانية التفريق بينهما على أسس معرفية تفسح المجال لشرعية "الفلسفي" في ثقافة "النبوة"، وبالتالي فإن تباينهما هو انعكاس لأولويات وغاية كل منهما.

الثانية: تقييم الفلسفة كعلم عقلي خاص و متميِّز . وهذا ما يبرز بوضوح في موقفه من طبيعة العلاقة بين الفلسفة والأديان ككل، ومن طبيعة تأثيرها وامتدادها النظري في ثقافة الإسلام ومدارسه الكلامية والفلسفية.

٧- تأثير الفلسفة على المدارس الدينية المختلفة :

بغض النظر عن معتقدات الشهرستاني الشخصية في موقفه من آراء الفلاسفة، فإنه كمؤرخ (للمل والنحل) قد تتبع خلجات الروح الفلسفي وتأثيره وانهلاله في مفاهيم المدارس اللاهوتية والكلامية المختلفة. حقيقة، إن نتبعنا لهذا الموضوع يكشف عن تركيز واضح على بعض المنظومات وإهمال بعضها الآخر . فهو لا يشير على سبيل المثال- إلى أي تأثير للفلسفة على الديانة اليهودية والمجوسية والمانوية. بينما يكتفي في استعراضه للنصرانية بإشارات عابرة وسريعة عما في مفاهيم فرقها-من تأثير للفكر الفلسفي(١٢٢). وتفسير ذلك -كما نرى- ليس خارج إطار ما نسميه "واقعية التأثير الثقافي وحدوده الفعلية القائمة آنذاك". فالثقافة الروحية والفكر النظري والمدارس الفلسفية لم تكن فاعلة التأثير وديناميكية الحركة إلا في عالم الإسلام . أي أن الفلسفة لم تعبر عن ذاتها آنذاك إلا

في أوساط الفكر الاجتماعي للخلافة العربية الإسلامية. إضافة إلى عامل آخر نعتقد بأهميته وهو صعوبة احتواء كل المدارس الدينية. وهذا عائد إلى أحد السببين التاليين أو كليهما معاً وهما:

الأول: قلّة اطلاعه على الأثر الذي تركته الفلسفة على هذه المدارس، رغم إدراجها في منظومته التصنيفية العامة .

الثاني: محدودية المهمة النظرية التي عبّر عنها في مقدماته الأولى بقوله: "شرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم، من غير تعصب، ولا كسر عليهم، دون أن أبين صحيحه من فاسده، وأعين حقه على باطله، وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق ونفحات الباطل" (١٢٣). فالمهمة العامة التي يرسمها الشهرستاني لا تسمح له بتتبع تأثير الفلسفة في المدارس الدينية المختلفة . وإذا كان يشعر بأهمية ذلك من منطلق الفكرة التي أوردناها سابقاً، أي تقييم الفلسفة كعلم عقلي خاص ومتميز، ومحاولته إبراز ذلك من خلال تتبعه للتأثير الذي مارسه الفلسفة على المدارس الدينية والكلامية المختلفة، فإن تركيزه الأساسي على عالم الإسلام له ما يبرره، سواء من حيث انتمائه إلى بنيته الثقافية، أو من حيث محدودية فاعلية الفلسفة آنذاك في عوالم الثقافات الأخرى وحيويتها في عالم الإسلام - كما أشرنا أعلاه .

لقد نظر الشهرستاني إلى فاعلية الفلسفة عبر إدراكها كنموذج متميّز للمعرفة له شرعيته حتى بالنسبة لـ "العلوم الإسلامية"، فهذه الأخيرة - في تشكلها وانفتاحها على الثقافة الفلسفية العالمية - لم تكن نتاجاً لوعي الذات التأملية في سعي المتكلمين الفردي، بل ونتاج تطوّر الوعي في مجرى خلاقات "الأمة" وصراعاتها أيضاً. فالشهرستاني الضليع بكل تفرعات الفرق الإسلامية المختلفة أدرك فعالية الصراع في بلورة رؤاها ومقولاتها. فالصراعات

السياسية أفرزت ميدانها النظري أيضاً (الإمامة والأصول) (١٢٤). إذ حالما تم الانتقال إلى هذا الميدان ظهرت "بدعة معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، ويونس الأسواري في القول بالقدر" (١٢٥)، ثم نسج على منوالهم وأصل بن عطاء وقال "بالمنزلة بين المنزلتين" (١٢٦). فظهرت مدارس المعتزلة والزيدية وغيرها. ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت في أيام المأمون "وكانت النتيجة أن اختلطت مناهجهم بمناهج الفلاسفة، فافردوا ذلك فناً من فنون العلم" (١٢٧) أسموه بعلم الكلام. وسبب التسمية "إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها، هي مسألة الكلام، فسمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان" (١٢٨). وبغض النظر عن مدى دقة هذا الحكم، إلا أن الجوهرى فيه يقوم في استيعابه المنهجي لتطور علم الكلام وتأثره بالفلسفة. وإذا كان الشهرستاني قد ربط هذا التأثير أساساً بفرق المعتزلة، فلأن الأخيرة كانت التيار الأكثر قابلية بفعل عناصر وعيها العقلاني لأن تتجاوب مع الحكمة العقلية للفلاسفة. ومن هنا، نلاحظ تركيزاً واضحاً من قبله، ليس على تتبع المقولات الفلسفية في منظومات كبار مفكري المعتزلة فحسب، بل ومقارنتها بمنظومات المتفلسفة أيضاً، لتوضيح أوجه التباين والاختلاف في الدلالات المعرفية التي تتضمنها .

فالعلّاف (ت-٢٢٦هـ/٨٤٠م) "شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة، ومقرر الطريقة، والمناظر عليها" (١٢٩) - كما يصفه الشهرستاني - وافق الفلاسفة في "أن الباري تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته، قادر بقدره، وقدرته ذاته" (١٣٠). والعلّاف إنما "اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته، وترجع إلى السلوب أو اللوازم" (١٣١). ويذهب

الشهرستاني إلى وجود فرق بين الصياغتين، فبينما يدل قول القائل "عالم بذاته لا بعلم" (١٣٢) على "نفي الصفة" (١٣٣)، فإن القول "عالم بعلم هو ذاته" (١٣٤) يراد منه "إثبات ذات هو بعينه صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات" (١٣٥).

أما النظام (ت-٢٣١هـ/٨٤٥م)، فقد "طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة" (١٣٦)، وأن الكثير من آرائه شديدة الشبه بكلام الفلاسفة وخصوصاً بصد: قضايا الأفعال باعتبارها حركات، والسكون باعتباره حركة، والعلوم والإرادات وحركات النفس وغيرها. إذ ليست الحركة عنده -كما يكتب الشهرستاني- هي "النقلة وإنما مبدأ تغير ما، كما قالت الفلاسفة من إثبات حركات في الكيف، والكم، والوضع، والأين، والتمت" (١٣٧) وهذا ما ينطبق أيضاً على مقالته في الكمون والظهور، بمعنى أخذه إياها من الفلاسفة وخاصة الطبيعيين منهم (١٣٨). إلا أنه إذ وافق الفلاسفة في هذه القضايا وغيرها مثل "نفي الجزء الذي لا يتجزأ" (١٣٩). فإنه قد خالفهم بصدد قضايا أخرى مثل الجواهر وأحكامها. ويرى الشهرستاني بأن "أكثر ميله إلى مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين" (١٤٠). والنظام بهذا المعنى، مثل الاستمرارية الطبيعية لشيخ المعتزلة الأول واصل بن عطاء (ت-١٣١هـ/٧٤٨م)، الذي وضع اللبنة الأولى لصرح المعتزلة النظري بمقالته في "نفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة، والإرادة، والحياة" (١٤١).

إن قراءتنا للقسم المخصص للمعتزلة في الملل والنحل، تكشف عن اهتمام واضح لدى الشهرستاني في البحث عن كل أفكار المعتزلة التي تمت بصلة خفية أو مباشرة لأراء الفلاسفة. وحالما اتخذت عملية التأثير الثقافي للفلسفة مسارها الراسخ في الوسط المعتزلي، فقد أصبح من الصعب التخلص منها. لقد تحولت الفلسفة إلى معين ومصدر لا ينضب لتطويع الآراء الكلامية، فرض نفسه على كل الفرقاء. وإذا كان الشهرستاني يركز

على قوة وفاعلية الفلسفة في الوسط المعتزلي، فإنها تبدو ككيان ذائب في سياق عرضه للتيارات الأخرى . وعلى الأخص منها الأشعرية . لقد برزت هذه الأخيرة بصفاتها اتجاهاتاً جديداً محافظاً، فرض نفسه وسيطرته منذ أواخر القرن الثالث الهجري، ولم يكن لهذه الحركة أن تتمتع بهذه القوة والسيطرة دون أن تستند إلى منهج المعتزلة العقلاني نفسه (١٤٢). وإذا كنا لا نعثر في منظومة الشهرستاني أثناء عرضه للأشعرية، على نفس التدقيق الذي أولاه لعلاقة المعتزلة بالمتفلسفة، فإن جملة القضايا التي ينقلها عن مفكريها الكبار أمثال: الأشعري (ت-٣٢٤هـ/٩٣٥م) والباقلاني (ت-٤٠٣هـ/١٠١٢م) والجويني (ت-٤٧٨هـ/١٠٨٥م) والأسفراييني (ت-٤٧١هـ/١٠٧٨م)، تعكس حقيقة تأثرهم الواضح بتفلسف خصومهم من المعتزلة . علماً أننا نعثر في (الملل والنحل) أيضاً على إشارة واضحة حول التأثير المباشر للفلاسفة في إبداع إحدى شخصيات الأشعرية الكبرى : الجويني . فقد اعتبر الشهرستاني مفهومه عن القدرة وترابط الأسباب بمسبب الأسباب، ما هو إلا رأي "أخذه من الحكماء الإلهيين وأبرزه في معرض الكلام" (١٤٣).

وليست القضية بالنسبة لنا في تتبع الأثر الذي تركته الفلسفة على كل المدارس والاتجاهات المختلفة التي يعرض لها صاحب (الملل والنحل). فنماذج المتكلمين الذين عرضنا لهم فيما سبق، تكشف لنا إلى أي حد استطاع الشهرستاني أن يبرز فعالية الفلسفة في صياغة وبلورة مفاهيم وقضايا الاتجاهات الكلامية المختلفة. وسواء وعي ذلك أم لا، فإن رؤيته هذه تتدرج في إطار ما نراه استيعاباً منظومياً جديداً، لخصوصية الفلسفة الإغريقية وهوية كيانه التاريخي، كما تجلّت في عالم الثقافة الإسلامية. وهو بذلك يتجاوز الأطر العقائدية والمذهبية التي حكمت رؤية أسلافه للفلسفة.

الخاتمة

يبقى البحث في موقع ومكانة الفلسفة لدى مؤرخي (الملل والنحل) قابلاً للانفتاح على إمكانيات متباينة من الرؤى والتقييمات المختلفة بل والمتعارضة أيضاً . وإذ تبدو فاعلية هذه الأطروحة في إطارها العام أكثر بروزاً بالنسبة للشهرستاني منها إلى المؤرخين السابقين عليه، فلأنه مثل في موقفه من الفلسفة والفلسفة حالة متقدمة وصلت في ترابطها إلى مستوى الطرح المنظومي للأفكار والمدارس الفلسفية التي أرّخ لها . ويرى الباحث أن الانتقادات التي يوجهها المشتغلون في حقل الفلسفة العربية- الإسلامية، حتى في حالة الإقرار بصحتها النسبية، فإنها كثيراً ما تتغافل عن "موضوعية" الأخطاء التي وقع بها الشهرستاني. إذ بغض النظر عن الإنجاز الذي جسّدته منهجيته العلمية وتثويره لعلم (تاريخ الملل والنحل)، بل وعلم تاريخ الأديان والفكر بشكل عام، إلا أنه ظل يعاني من ضيق القيود التي كبّلتها، دينية العقيدة الوحدانية وقواعد الحدود الثقافية. فالشهرستاني هو نتاج مرحلة تاريخية محدّدة أبدع عقلها الفقه حواجز وهمية كثيرة إزاء قضية الفلسفة. وإذا لم يكن بإمكانه أن يتخلص من أسرها، إلا أنه في الوقت نفسه شحذ يقينها الورع بأحكام العقل وقضايا الفلسفة، أي إذا كانت المنظومة الشهرستانية قد تمثّلت التقاليد الثقافية للخلافة في ميدانها النظري، فإنها بالمقابل برعمت عناصرها العقلانية - الفلسفية ضمن حدود وعيها التاريخي. والشهرستاني بهذا المعنى، لم يبحث عن أجوبة نهائية لقضايا ثقافته الكبرى، ولا عن بديل شامل أو مشروع مستقل لثقافات الأمم الدينية واللاهوتية والفلسفية . لقد نظر إليها باعتبارها شيئاً معطى، ولحد ما أسلوباً في البحث عن الحقيقة . وهذا ما جعل من الممكن إدراج كل تيارات الفكر والديانات الكبرى في موسوعة (الملل والنحل). وإذا كلن هذا التقسيم يوحى بأولوية المللي على النحلي، أو الديني على الدنيوي، فليس ذلك إلا

انعكاساً لآثار الثقل العقائدي الذي فرضته -كما سبقَت الإشارة- دينية العقيدة التوحيدية التي سعت إلى استيعاب الكون ونماذج وعيه في إطار حدودها الخاصة. والشهرستاني شاطر عقيدته هذا المسعى في أدقّ خلجات روحها الخالصة. لهذا يمكن فهم توازي وتداخل منهجيته العلمية -الموضوعية والنقدية مع العقائد الإيمانية أو قيود التقسيم الديني، خاصة وأن الأخير "رغم سلبياته كان الأسلوب الواقعي لفهم ظاهرة التباين ليس في إطار الثقافة العالمية وأديانها بل وفي إطار كل ديانة وفلسفة على حدة" (١٤٤). وقد انعكس ذلك في منظومة الشهرستاني من خلال إقراره بمبدأ "تقسيم أهل العالم جملة مرسلة بحسب الآراء والمذاهب" (١٤٥). وجعله ذلك يستنتج أن القسمة الصحيحة إنما تقوم على افتراض تقسيم عام هو "أهل الديانات والملل مطلقاً وأهل الأهواء والنحل" (١٤٦). وما تجدر ملاحظته ههنا، أن إدراج الشهرستاني لمذاهب الفلاسفة في إطار أهل الأهواء والآراء، ومقابلتهم لـ "أرباب الديانات تقابل التضاد" (١٤٧). حسب عبارته -ليس سوى الطريقة التي استوعب بها الخلاف الجوهرية بين التيارين الكبيرين آنذاك في الثقافة العالمية، في موقفهما من طبيعة العلاقة بين الحكمة العقلية والحكمة النقلية، وبالتالي أسلوب انعكاسهما وتأثيرهما في الممارسة والغاية النهائية.

هوامش البحث

١- ليست صيغة " الانخلاع " التي تضمنتها عبارة الأشعري بقوله : " أنه انخلع من جميع ما كان يعتقد، كما ينخلع من ثوبه " سوى التعبير المباشر عن الصيغة النفسية التي أوردناها أعلاه . حول مضمون خطبته في مسجد البصرة حوالي عام (٣٠٠هـ —) والتي أعلن فيها " توبته " عن مذهب الاعتزال ومحاربتة لفضائحهم (انظر : الصالح، صبحي -النظم الإسلامية -دار العلم للملايين -بيروت -1965-ص ١٧٢-١٧٣).

٢- كيلاني، محمد سيد : مقدمة كتاب الشهرستاني " الملل والنحل " -دار المعرفة -بيروت - 1982 -ص ٤.

٣- المرجع نفسه -ص ٤.

٤- المرجع نفسه -ص ٤.

٥- غريه، لويس، ج قنواتي : فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية -ترجمة صبحي الصالح وآخرون -ج ١- دار العلم للملايين -بيروت ١٩٦٧- ط ١- ص ٢٦٥.

٦- أمين، أحمد (بالاشتراك مع زكي نجيب محمود): قصة الفلسفة اليونانية -دار المعارف- القاهرة- ط ٢- ١٩٣٥- ص ١٧-١٨- ١٩.

- ٧- الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - الطبعة الخامسة ١٩٩١-ص ١٥٥.
- ٨- الجنابي، ميثم: «علم الملل والنحل»، تقاليد المقالات والأحكام في ثقافة الإسلام - مؤسسة عيال، دمشق ص ١٩١
- ٩- الشهرستاني: الملل والنحل - ص ٦٨.
- ١٠- المصدر نفسه - ص ٧٤.
- ١١- المصدر نفسه - ص ٦٨.
- ١٢- ابن خلدون: المقدمة أوردته حسين مروة في النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - الجزء الأول - دار الفارابي - بيروت - الطبعة الرابعة ١٩٨١- ص ٨٦٤.
- ١٣- مروة، حسين: مرجع سبق ذكره - ص ٨٧٤.
- ١٤- حول هذا الموضوع، يمكن العودة إلى العمل الموسوعي الذي أنجزه الأستاذ الدكتور ميثم الجنابي، الغزالي "بأجزائه الأربع الصادر عن دار المدى - دمشق ١٩٩٩.
- ١٥- لويس غردية، ج قنوا تي: مرجع سبق ذكره - ص ١٣٧.
- ١٦- الجنابي ميثم: مرجع سبق ذكره - ص ١٠٨.
- ١٧- الأشعري: مقالات الإسلاميين «تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد»، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٩، ص ٤٨٣.

- ١٨- الجنابي، ميثم: مرجع سبق ذكره - ص ٢٠٨-٢٠٩.
- ١٩- الأشعري: مصدر سبق ذكره - ص ٤٨٣.
- ٢٠- المصدر نفسه - ص ٤٨٣.
- ٢١- المصدر نفسه - الصفحات: ١٨٣، ١٨٤، ٣٠٤، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١٨، ٣٣٦.
- ٢٢- المصدر نفسه - ص ٤٨٥.
- ٢٣- المصدر نفسه - ص ٥١٨.
- ٢٤- البغدادي، عبد القاهر الفرق بين الفرق - دار المعرفة - بيروت (١٩٨٥-د.ت) ص ٩٣.
- ٢٥- المصدر نفسه - ص ٢٠٤.
- ٢٦- المصدر نفسه - ص ٢٠٤.
- ٢٧- حول هذا التصنيف ورؤيته المسطحة لأهم قضايا الفلاسفة انظر بكيفية عامة :
المصدر السابق - الصفحات (٢٠٤-٢٠٥-٢٥٣-٢٧٥-٢٧٦).
- ٢٨- ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل - بيروت ١٩٨٦ - الجزء الأول -
(د.ت) ص ٧.
- ٢٩- المصدر نفسه . ص ٩٤.
- ٣٠- المصدر نفسه - ص ٩٤.
- ٣١- المصدر نفسه - ص ٩٤.

- ٣٢- المصدر نفسه - ص ٩٤.
- ٣٣- المصدر نفسه - ص ٩٥.
- ٣٤- المصدر نفسه - ص ٩٥.
- ٣٥- المصدر نفسه - ص ٩٥.
- ٣٦- تجدر الإشارة إلى أن ابن حزم يستعمل في كتابه (الفصل (...عبارة " الكتب التي كتبها ارسطو طاليس في حدود الكلام .. " وهو لم يقصد بها سوى كتب المنطق الأرسطية (انظر الفصل ...ج ١، ص ٥٥).
- ٣٧- المصدر نفسه - ص ٩٥.
- ٣٨- المصدر نفسه - ص ٩٥.
- ٣٩- المصدر نفسه - ص ٩٢.
- ٤٠- سوف نقتصر على تحليل المقدمة الأولى والثانية لعلاقتها المباشرة بموضوعنا . أما المقدمات الثلاث الأخرى فهي: ١- في أول شبهة وقعت في الخليفة ' بي بيان أول شبهة وقعت في الملة الإسلامية ٣- بيان السبب الذي أوجب ترتيب كتابه على طريقة الحساب . الشهرستاني : الملل والنحل - ج ١ - الصفحات ١ - ٣٦).
- ٤١- المصدر نفسه - ص ١٢.
- ٤٢- المصدر نفسه - ص ١٢.
- ٤٣- الشهرستاني : المصدر نفسه - ص ١٢.

- ٤٤- المصدر نفسه - ص ١٢.
- ٤٥- المصدر نفسه - ص ١٢.
- ٤٦- المصدر نفسه - ص ١٤ - ١٥.
- ٤٧- المصدر نفسه - ص ٣٧.
- ٤٨- المصدر السابق - ص ٣٨.
- ٤٩- الشهرستاني : الملل والنحل - ج ٢، ص ٣.
- ٥٠- المصدر نفسه - ص ٤.
- ٥١- المصدر نفسه - ص ٣٧.
- ٥٢- المصدر نفسه - ص ٣٧.
- ٥٣- المصدر نفسه - ص ٣٧.
- ٥٤- المصدر نفسه - ص ١٦.
- ٥٥- المصدر نفسه - ص ١٦.
- ٥٦- المصدر نفسه - ص ١١.
- ٥٧- المصدر نفسه - ص ٦٥.
- ٥٨- المصدر نفسه - ص ٦٦.
- ٥٩- المصدر نفسه - ص ٨٥.

- ٦٠- المصدر نفسه - ص ٨٥.
- ٦١- المصدر نفسه - ص ٨٦.
- ٦٢- المصدر نفسه - ص ٩٣.
- ٦٣- المصدر نفسه - ص ٩٣.
- ٦٤- المصدر نفسه - ص ١٢٠.
- ٦٥- المصدر نفسه - ص ١٣٥.
- ٦٦- المصدر نفسه - ص ١٠٨.
- ٦٧- المصدر نفسه - ص ١٥٥.
- ٦٨- المصدر نفسه - ص ١٤٩.
- ٦٩- المصدر نفسه - ص ٦٠.
- ٧٠- المصدر نفسه - ص ١٣٥.
- ٧١- الجابري، محمد عابد : تكوين العقل العربي- مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت -الطبعة الخامسة ١٩٩١- ص ١٤١.
- ٧٢- حول هذا الموضوع انظر: الجميلي، رشيد حميد حسن: حركة الترجمة في المشرق العربي الإسلامي- مؤسسة الكتاب والتوزيع والإعلان- طرابلس -ليبيا ١٩٨٢ الطبعة الأولى.

- ٧٣- التوحيدي، أبو حيان: المقابسات، أورده عبد الحليم محمود في "التفكير الفلسفي في الإسلام" دار المعارف - القاهرة - 1984 - ص ٢٠٤.
- ٧٤- النشار، علي سامي : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - دار المعارف - القاهرة - الجزء الأول - الطبعة الثامنة ١٩٨١ - ص ١١٠.
- ٧٥- الشهرستاني : الملل والنحل - ج ٢ - ص ٦٠.
- ٧٦- المصدر نفسه - ص ٦٠.
- ٧٧- الشهرستاني : الملل والنحل - ج ١ - ص ١٢١.
- ٧٨- المصدر نفسه - ص ١٢١.
- ٧٩- الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ - ص ١٢٣.
- ٨٠- المصدر نفسه - ص ١٢٣.
- ٨١- المصدر نفسه - ص ١٢٣.
- ٨٢- الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ - ص ٧٢.
- ٨٣- المصدر نفسه - ص ٧٣.
- ٨٤- المصدر نفسه - ص ٧٣.
- ٨٥- المصدر نفسه - ص ١٤٩.
- ٨٦- انظر المعجم الوسيط - طبعة القاهرة ١٩٩٣ - ص ٤٩٠.
- ٨٧- الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ - ج ٩ - ص ١٥٠.

- ٨٨- المصدر نفسه - ص ١٥٠-١٥١ والإشارة هنا إلى كتابه المعروف باسم "مصارعة الفلاسفة" - تحقيق وتقديم وتعليق سهيل محمد مختار - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٧٦ .
- ٨٩- المصدر نفسه - ص ٩٨ .
- ٩٠- المصدر نفسه - ص ١٠٠ .
- ٩١- المصدر نفسه - ص ١٠٠ .
- ٩٢- المصدر نفسه - ص ١٠٠ .
- ٩٣- المصدر نفسه - ص ٦١ .
- ٩٤- النشر، علي سامي: مرجع سبق ذكره - ص ١٥٤ .
- ٩٥- انظر على سبيل المثال: الجابري، محمد عابد - مصدر سبق ذكره - ص ١٥٦ - ١٥٧ .
- ٩٦- الشهرستاني «الملل والنحل» ج ٢، ص ٦١ .
- ٩٧- مصدر نفسه - ص ٦١ .
- ٩٨- المصدر نفسه - ص ٩٥ .
- ٩٩- المصدر نفسه - ص ١١٤ .
- ١٠٠- المصدر نفسه - ص ١١٣ .
- ١٠١- المصدر نفسه - ص ١١٣ .

- ١٠٢- المصدر نفسه ص ١٠٦.
- ١٠٣- المصدر نفسه ص ١٠٦.
- ١٠٤- المصدر نفسه ص ٩٥.
- ١٠٥- المصدر نفسه ص ١٠٩.
- ١٠٦- المصدر نفسه ص ١٣٧-١٤١.
- ١٠٧- حول هذا الموضوع يمكن العودة إلى: مقدسي، أنطون: الفلسفة والسياسة في الفكر الإغريقي - دمشق - المعهد العالي للعلوم السياسية - ١٩٧٩ ص ٦٦-٦٩.
- ١٠٨- النشار، علي سامي : مرجع سبق ذكره ص ١١١
- ١٠٩- الشهرستاني : " الملل والنحل " - ج ٢- ص ٥٨.
- ١١٠- المصدر نفسه ص ٥٨.
- ١١١- المصدر نفسه ص ٥٨-٥٩.
- ١١٢- المصدر نفسه ص ٥٨.
- ١١٣- المصدر نفسه ص ٥٨.
- ١١٤- المصدر نفسه ص ٥٨.
- ١١٥- المصدر نفسه ص ٥٨-٥٩.
- ١١٦- المصدر نفسه ص ٥٩.

١١٧- المصدر نفسه - ص ٥٩.

١١٨- المصدر نفسه - ص ٥٩.

١١٩- المصدر نفسه - ص ٥٩.

١٢٠- المصدر نفسه - ص ٥٩.

١٢١- المصدر نفسه - ص ٥٩.

١٢٢- النشار، علي سامي: مرجع سبق ذكره - ص ١١٢.

١٢٣- يكتفي الشهرستاني في الباب المخصص لأهل الكتاب باستعراض فرق اليهود والتعريف بها وتوضيح أهم مقالاتهم واختلافاتهم كفرقة "العنانية" و"اليسوية" و"المقاربة" و"اليوزعانية" و"السادة (الملل والنحل ج ١- ص ٢٠٩-٢١٩). وحالما ينتقل إلى الفصل المخصص للنصرانية، فإنه يشير إلى صفاتها الأولى قبل بولس الرسول. فهذا الأخير شوّس على شمعون الصفا "أفضل الحواريين علماً وأدباً" صير نفسه شريكاً له، وتحير أوضاع كلامه وخلطه بكلام الفلاسفة ووساوس خاطره " (الملل والنحل ج ١ - ص ٢٢١). حقيقة، أن اهتمام الشهرستاني ينصب باتجاه إبراز الهيكل اللاهوتي- الديني للنصرانية عبر استعراض ما يراه أفكاراً أساسية لدى فرقها الكبرى كـ"الملكانية" و"النسطورية" و"اليعقوبية" وغيرها (الملل والنحل - ج ١ - ص ٢٢١) وفي سياق ذلك يلمح إلى التأثير الذي مارسته الفلسفة على أفكار بعض هذه الفرق. فهو يشير - على سبيل المثال - إلى أن منتهى كلام نسطور الحكيم: في "إثبات كونه تعالى موجوداً، حياً، ناطقاً" شبيه بما تقوله الفلاسفة في حد الإنسان. إلا أنه يشير إلى تغاير هذه المعاني في الإنسان لكونه

جوهرًا مركباً وهو (الله) جوهر بسيط غير مركب " (الشهرستاني : الملل والنحل ج ١، ص ٢٢٤). بل إن الشهرستاني يلمع في حديثه إلى ما يمكن أن نسميه "قرائن الفكر اللاهوتي" فيما بين النصرانية وبعض الفرق الإسلامية . فهو يشير -على سبيل المثال -إلى التشابه فيما بين " مذهب نسطور" في الأقانيم الثلاثة أي : الوجود، والعلم، والحياة. وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ولا هي هو " . (الشهرستاني : الملل والنحل ج ١، ص ٢٢٤). وبين أحوال أبي هاشم الجبائي المعتزلي (ت- ٣٢١هـ)، التي هي " صفات وراء الذات لا موجودة ولا معدومة". (النشار علي سامي : مرجع سابق -ص ٩٧).

١٢٤- الشهرستاني : الملل والنحل، ج ١ -ص ١٦.

١٢٥- المصدر نفسه -ص ٢٧.

١٢٦- المصدر نفسه -ص ٣٠.

١٢٧- المصدر نفسه -ص ٣٠.

١٢٨- المصدر نفسه -ص ٣٠.

١٢٩- المصدر نفسه -ص ٣٠.

١٣٠- المصدر نفسه، ص ٤٩.

١٣١- المصدر نفسه -ص ٥٠.

١٣٢- المصدر نفسه -ص ٥٠.

١٣٣- المصدر نفسه -ص ٥٠.

- ١٣٤- المصدر نفسه ص ٥٠.
- ١٣٥- المصدر نفسه ص ٥٠.
- ١٣٦- المصدر نفسه ص ٥٠.
- ١٣٧- المصدر نفسه ص ٥٣ - ٥٤.
- ١٣٨- المصدر نفسه ص ٥٥.
- ١٣٩- المصدر نفسه ص ٥٦.
- ١٤٠- المصدر نفسه ص ٥٥.
- ١٤١- المصدر نفسه ص ٥٥.
- ١٤٢- المصدر نفسه ص ٥٦.
- ١٤٣- مروءة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي - بيروت ١٩٨١ - ط ٤ - ص ٨٦٣
- ١٤٤- الشهرستاني: الملل والنحل - ج ١ - ص ٩٩.
- ١٤٥- الجنابي، ميثم، مرجع سابق، ص ٢٥٧.
- ١٤٦- الشهرستاني : الملل والنحل ج ١، ص ١٢.
- ١٤٧- المصدر نفسه، ص ١٢.
- ١٤٨- الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢، ص ٣.

ببيلوغرافية البحث

أولاً- المصادر:

الأشعري، أبو الحسن: مقالات الإسلاميين - تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٩.

مكتبة -بيروت - ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد: الفصل في الملل والأهواء والنحل خياط (جزءان) ١٩٨٦ { د.ت }.

البغدادي، عبد القاهر: الفرق - بيروت - دار الآفاق الجديدة - ١٩٨٥ - { د.ت } .

المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية - القاهرة - الطبعة الثامنة - ١٩٩٣.

ثانياً- المراجع:

١- أمين، أحمد (بالاشتراك) - قضية الفلسفة اليونانية - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٣٥.

٢- الجميلي، رشيد حميد حسن: حركة الترجمة في المشرق العربي الإسلامي - مؤسسة الكتاب والتوزيع والإعلان - طرابلس - ليبيا - الطبعة الأولى - ١٩٨٢.

٣- الجنابي، ميثم : علم الملل والنحل : تقاليد المقالات والأحكام في ثقافة الإسلام. مؤسسة عيال - دمشق - ١٩٩٤.

- ٤- الجابري، محمد عابد : تكوين العقل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - الطبعة الخامسة - ١٩٩١
- ٥- الصالح، صبحي: النظم الإسلامية - دار العلم للملايين - بيروت - ١٩٦٥.
- ٦- غرديه، لويس، ج. قنواطي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية - ترجمة صبحي الصالح وآخرون - الجزء الأول - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٦٧.
- ٧- عبد الرزاق، مصطفى : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - القاهرة - دار المعارف - ١٩٤٤.
- ٨- مروءة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - الجزء الأول - دار الفارابي - بيروت - الطبعة الرابعة - ١٩٨١.
- ٩- محمود، عبد الحليم : التفكير الفلسفي في الإسلام - دار المعارف - القاهرة - ١٩٨٤.
- ١٠- مقدسي، أنطون : الفلسفة والسياسة في الفكر الإغريقي - دمشق - المعهد العالي للعلوم السياسية - ١٩٧٩.
- ١١- النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - دار المعارف - القاهرة - الجزء الأول - الطبعة الثامنة. ١٩٨٤ -